

University of Montana

ScholarWorks at University of Montana

Graduate Student Theses, Dissertations, &
Professional Papers

Graduate School

2000

Problematique de l'identite culturelle dans Segou de Maryse Conde

Sadibou Sow
The University of Montana

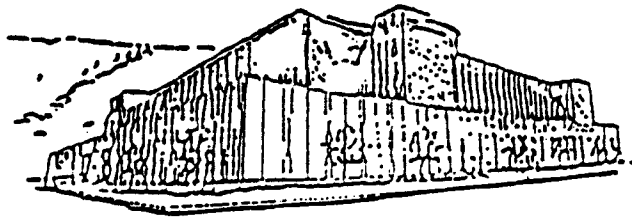
Follow this and additional works at: <https://scholarworks.umt.edu/etd>

Let us know how access to this document benefits you.

Recommended Citation

Sow, Sadibou, "Problematique de l'identite culturelle dans Segou de Maryse Conde" (2000). *Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers*. 3311.
<https://scholarworks.umt.edu/etd/3311>

This Thesis is brought to you for free and open access by the Graduate School at ScholarWorks at University of Montana. It has been accepted for inclusion in Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers by an authorized administrator of ScholarWorks at University of Montana. For more information, please contact scholarworks@mso.umt.edu.



Maureen and Mike
MANSFIELD LIBRARY

The University of **MONTANA**

Permission is granted by the author to reproduce this material in its entirety,
provided that this material is used for scholarly purposes and is properly cited in
published works and reports.

*** Please check "Yes" or "No" and provide signature ***

Yes, I grant permission

No, I do not grant permission

Author's Signature

Date

8/5/00

Any copying for commercial purposes or financial gain may be undertaken only with
the author's explicit consent.

LA PROBLÉMATIQUE DE L'IDENTITÉ CULTURELLE DANS SÉGOU
DE MARYSE CONDÉ

by

Sadibou Sow

Certificat de maîtrise. Université Gaston Berger de Saint Louis (Senegal), 1998.

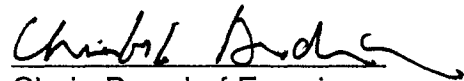
Presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts

The University of Montana

2000

Approved by:



Chair, Board of Examiners



Dean, Graduate School

Aug 3, 2000

Date

UMI Number: EP35523

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI EP35523

Published by ProQuest LLC (2012). Copyright in the Dissertation held by the Author.

Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code



ProQuest LLC.
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106 - 1346

La problématique de l'identité culturelle dans Ségou de Maryse Condé

Chair : 7CA

Considérée de nos jours comme faisant partie des écrivains caribéens les plus éminents, Maryse Condé s'est surtout signalée sur la scène littéraire en 1985 après la publication en deux volumes de Ségou. Comme le titre l'indique pourtant, ce roman n'a pas pour cadre historique et géographique les Caraïbes à proprement parler. Ségou, c'est plutôt la saga d'une noble famille bambara. En effet, vers la fin du 18^{ème} siècle, le royaume de Ségou, en Afrique de l'Ouest, va voir son hégémonie et sa stabilité gravement menacées avec l'arrivée de l'Islam, du Christianisme et de l'Occident.

Le clan des Traoré qui jusque-là ne percevait le monde qu'à travers les valeurs ancestrales va subitement faire face à la pénétration de nouveaux repères. Le royaume de Ségou et les régions qui l'entourent deviennent le théâtre de la rencontre, de la confrontation et de la fusion entre une grande variété de races, d'ethnies, de cultures et de religions. En présentant cette interaction aux tournures souvent tragiques, l'auteur adopte une approche narrative qui permet de changer de perspective. Aussi, obtient-on une extraordinaire polyphonie où le lecteur écoute les différents protagonistes s'apprécier, se juger, s'évaluer.

Cette étude se propose d'analyser la problématique de l'identité culturelle dans Ségou. En étudiant les réactions que l'exposition à une nouvelle culture suscite chez l'individu ou le groupe, notre objectif sera de montrer que, pour Maryse Condé, la tragédie que vit l'Afrique a une origine culturelle.

Table des Matières

Synopsis.....	ii
Table des Matières.....	iii
Introduction.....	1
Chapitre Un : Le racisme et l'ethnocentrisme dans <u>Ségou</u>	7
I. Le racisme.....	8
II. L'ethnocentrisme.....	13
Chapitre Deux : Analyse des mécanismes de l'influence culturelle.....	20
I. Le mysticisme.....	21
II. L'écriture.....	25
III. L'oralité.....	30
IV. L'habillement.....	36
Chapitre III. La négociation de l'identité culturelle.....	41
I. Religion et crise identitaire.....	42
II. La résistance culturelle.....	58
III. A la recherche d'une identité collective.....	63
Conclusion.....	73
Bibliographie.....	78

INTRODUCTION

Any literature is a search and expression of self that always implies the knowledge of one's ancestors. Any literature is an attempt to portray yourself, to situate yourself in the world, to define yourself in relation to others and to yourself [...] If people knew themselves, they would not write (Pfaff, 73).

Cette affirmation que nous avons tirée de Conversations de Françoise Pfaff représente pour nous la meilleure explication des motivations qui ont poussé Maryse Condé vers une carrière littéraire. Un coup d'œil sur sa biographie révèle une vie marquée par une perpétuelle errance entre les Amériques, l'Europe et l'Afrique avec comme principal motif, une ferme volonté de la part de cette talentueuse écrivain de découvrir son identité.

Maryse Boucoulon Condé est née le 11 février 1937 en Guadeloupe. Sa mère était institutrice et son père homme d'affaires. Ayant grandi dans une famille bourgeoise de Pointe-à-Pitre, Maryse Condé fera très tôt l'expérience de la discrimination fondée aussi bien sur des barrières raciales qu'économiques :

First of all, we couldn't mix with just anybody. We were not allowed to speak to other Negroes on the same street, of course. We could not socialize with mulattoes, because they were illegitimate children

of Whites. Obviously, we were not to mingle with Whites either.
They were the enemy (Pfaff, 2).

Cette rigidité des barrières sociales de la Guadeloupe fait que Condé passe son enfance dans une sorte de tour d'ivoire où fort probablement sa vision du monde se limite plus ou moins au cadre familial. Mais ce rythme calme et monotone de sa vie commence à s'accélérer quand, à l'âge de seize ans, Maryse Condé décide d'aller vivre à Paris avec certains membres de sa famille.

Dans les années cinquante, époque où elle s'installe à Paris, les intellectuels africains et antillais occupaient de plus en plus la scène politique et culturelle. La liberté dont Condé jouit en France lui permet de faire la connaissance de quelques écrivains et hommes politiques mais aussi de mieux comprendre le problème colonial. C'est quand elle arrive à Paris qu'elle se rend compte que malgré son passeport français, la couleur de sa peau reste le paramètre par lequel la société la définit. Les rencontres organisées par la Fédération des Étudiants Noirs [FEAN] lui donnent l'occasion de voir Sékou Touré et Modibo Keita. Maryse Condé s'engage dans la politique en joignant la Jeunesse Communiste. Dès lors, elle commence à percevoir le monde noir dans un horizon plus vaste : « Not to be French meant to be black. And to be black, what does it mean? To be African » (Nyatetu-Wagigwa, 2). Suite à son mariage avec Mamadou Condé, un artiste guinéen, Maryse décide de se rendre en Afrique à la recherche de ses racines.

Mais une fois arrivée en Côte d'Ivoire, elle prend conscience de la différence entre l'Afrique qu'elle avait connue dans les œuvres et les discours des écrivains

et des militants noirs, et la réalité quotidienne du continent. Malgré sa peau noire, Maryse Condé a beaucoup de mal à s'intégrer dans les sociétés africaines et à se faire accepter par sa belle-famille. D'Abidjan à Saint Louis (Sénégal) en passant par Conakry et Accra, elle occupe plusieurs postes de responsabilité dans l'enseignement. Cette errance dans des pays de l'Afrique Occidentale nouvellement indépendants lui donne l'opportunité non seulement de constater la grande distance qui la sépare culturellement des sociétés Négro-africaines, mais aussi de nombreuses tares que celles-ci comportent. Sa grande désillusion par rapport à l'Afrique lui inspire des romans qui, plutôt que de faire l'éloge du monde noir, tenteront d'en déceler les faiblesses. Son expérience sur le continent noir engendre une très nette opposition entre elle et les chantres de la Négritude qu'elle accuse d'avoir menti à leurs frères noirs par leur excessive idéalisation de l'Afrique. Quand Césaire propose que le Noir accepte sa négritude et qu'il en soit fier, Condé rétorque :

What does Césaire, throughout Cahier, propose for himself and, through him, for his people, his race? A complete acceptance of oneself as Negro. Now, the Negro does not exist. Europe created him wholesale, for the purpose of legitimizing exploitation (Lewis, 3).

Quant à la Négritude senghorienne, elle lui reproche de faire une peinture trop romantique de l'Afrique au risque d'ignorer les maux internes qui ont contribué à mettre le continent noir dans la lamentable situation où il se trouve. Donc pour nous, Maryse Condé est un auteur dont la vision iconoclaste repose sur une sorte de rébellion politique et culturelle. Son œuvre prend le contre-pied des

écrivains de Harlem Renaissance à la Négritude, qui, par réaction contre la domination et l'exploitation dont les Noirs font l'objet, cherchent à faire de tous les Noirs une même entité avec comme origine une Africaine au passé glorieux.

Dans un entretien avec Barbara Lewis, Condé affirme :

Explanation is more important for me than celebration. You have to celebrate, but you have to explain also and understand why there is little cause for rejoicing today. (Lewis 6).

Dans l'œuvre de Maryse Condé, cette explication implique ainsi une déconstruction de l'histoire et des cultures du monde noir. C'est pourquoi ses romans ont comme dénominateur commun une grande mobilité des personnages principaux, constamment à la recherche de leur identité. La découverte de la vérité implique donc un certain nomadisme qui permet à l'individu de s'imprégner de différentes réalités dont la confrontation est source de lumière.

Parmi les romans de Condé, celui qui nous intéresse ici est Ségou. Publié en deux volumes en 1984 et 1985, Ségou est considéré par certains critiques comme le chef-d'œuvre de son auteur. La particularité de ce roman par rapport à l'œuvre de Maryse Condé, c'est le fait qu'il constitue un récit de la décadence du royaume bambara de Ségou à partir du dix-neuvième siècle. A travers la saga de la famille de Dousika Traoré, ce roman raconte comment l'islam, la traite négrière puis la colonisation engendrent des vagues de conflits qui petit à petit ravagent Ségou, et les sociétés négro-africaines. Ainsi Ségou a comme cadre et personnages principaux, non pas des Antillais, mais des Africains. Donc d'un point de vue technique, même si Condé est un auteur de la Guadeloupe, on

pourrait se demander si Ségou est un roman antillais. C'est l'écrivain elle-même qui répond à la question dans un article de Marie-Clotilde Jacquy « Ségou est-il un roman malien ? ». A la question de savoir si son roman avait sa place dans la littérature malienne, Maryse Condé répond : « Oui, il était bon qu'il soit là, mais en même temps, il fallait bien souligner qu'il était là, mais un peu à titre sympathique » car « je pense que ce serait une grave erreur de considérer les romans que j'ai écrits comme des romans africains [...] Ce sont quand même des regards extérieurs à l'Afrique [...] je crois que ce sont des romans antillais » (*Littératures Nationales : Langues et frontière*, 56 & 59). Ainsi est réglée la question de la « nationalité » de Ségou.

Mais ce qui nous semble le plus intéressant dans ce roman, c'est qu'il constitue une démystification de l'histoire de l'Afrique avec comme toile de fond, le problème de l'identité culturelle. Ségou est un prétexte pour l'auteur de montrer que le drame de l'Afrique provient du fait que ses peuples n'ont pas pu créer à temps une unité culturelle qui aurait pu être le socle d'une nation puissante et viable. De ce fait cette diversité qui caractérise l'Afrique a engendré les conflits qui ont mené le continent noir à la dérive. Ainsi, l'idée d'une unité culturelle des Noirs qui caractérise les écrits de certains auteurs comme Cheikh Anta Diop, Senghor et Césaire est moins une vérité historique qu'un mythe né de la volonté de faire face à la suprématie occidentale.

Pour montrer comment Maryse Condé aborde la problématique de l'identité culturelle dans Ségou, nous allons d'abord parler du racisme et de l'ethnocentrisme dans ce roman. Ensuite, nous traiterons des mécanismes par

lesquels, l'islam, le christianisme et l'Occident exercent une influence culturelle sur les peuples négro-africains. Nous terminerons en analysant la négociation de l'identité culturelle dans ce roman.

Chapitre I

Racisme et ethnocentrisme dans Ségou

Le monde décrit dans Ségou se caractérise avant tout par une très grande diversité ethnique et raciale. Cette situation s'explique aussi bien par des raisons géographiques qu'historiques. D'abord le royaume de Ségou, point focal du roman, abrite au moins quatre groupes ethniques: les Bambaras, qui constituent l'ethnie majoritaire, les Peuls, les Somonos et les Bozos. D'autre part, on assiste à d'importants mouvements migratoires aussi bien à l'intérieur du continent africain que vers l'Europe et les Amériques. C'est ainsi qu'au gré des pérégrinations, du commerce triangulaire, des voyages et des guerres, différents peuples et races se rencontrent.

Dès lors, le tableau ethnographique de Ségou montre une multitude de groupes qu'on pourrait diviser en deux grandes catégories: les races et les ethnies. La division raciale montre trois groupes: les Noirs, les Blancs et les Métis. Quant aux ethnies, elles sont très diverses. A côté de celles que nous avons mentionnées plus haut, les plus importantes dans ce roman sont les Toucouleurs, les Sarakolés, les Maures, les Yoroubas, les Ashantis et les Fantis. A ces ethnies "traditionnelles" s'ajoutent des groupes nés du commerce triangulaire comme les Agoudas et les Marrons.

De ces rencontres naissent des sentiments très souvent marqués par l'hostilité. Dans Ségou, le rejet de l'autre est le résultat de trois principales causes: l'ignorance, la haine et le désir de dominer. Dans cette partie, nous allons examiner les différents types de rapports conflictuels que les groupes et

les individus entretiennent et qui sont nés de leurs identités raciales et ethniques. Pour ce faire, nous parlerons d'abord du racisme puis de l'ethnocentrisme.

Ségou est une œuvre dans laquelle co-existent deux groupes raciaux: les Noirs et les Blancs. Les premiers sont représentés par les gens originaires de l'Afrique sub-saharienne et les seconds par les Arabes et les personnes d'origine européenne. A en croire certains savants, déjà dès le VIII^e millénaire avant l'ère chrétienne, Noirs et Blancs de l'Afrique cohabitaient dans le Sahara (Devisse, 4.) Mais il semble que les relations économiques et sociales qui caractérisent cette cohabitation vont être à la base des stéréotypes raciaux que ces deux groupes vont entretenir l'un à l'égard de l'autre. Pendant l'Antiquité, les rois chrétiens de la Nubie fournissaient aux Libyens 500 esclaves par année (Devisse, 7.) Comme on peut facilement l'imaginer, à cause de cet échange de captifs nubiens contre des produits du Nord, l'Arabe aura tendance à considérer le Noir comme un être inférieur. Siga et Tiékoro Ségou, découvrent cette réalité dans le roman lors de leur séjour à Tombouctou et au Maroc.

Ayant "trouvé tout seul le chemin du vrai Dieu" (Ségou 1, 67), Tiékoro, décide d'aller approfondir son éducation islamique à Tombouctou. Avec son frère Siga, les deux jeunes bambaras de Ségou vont pour la première fois vivre leur plus grand choc culturel. Se singularisant par leur accoutrement, leur religion mais surtout la couleur de leur peau, ils vont faire l'expérience du racisme des Arabes. Dès que les Ségoukaws arrivent à Tombouctou, le premier signe par lequel ils reconnaissent les musulmans c'est "leurs vêtements et leurs crânes rasés"

(Ségou1, 66). Dans ce roman, l'habillement occupe une place très importante dans l'identité de la personne. C'est peut-être pour l'auteur une façon d'insister sur l'obsession de la différence. Autrement dit, chaque entité est déterminée à marquer sa différence et à affirmer son identité. Or, cette identité chez l'individu se reconnaît d'abord sur la présentation. Ainsi, les premières hostilités auxquelles les visiteurs font face ont trait à leur apparence: "Au-dessus de sa tête, [Siga] entendit à nouveau les rires des jeunes filles. De quoi se moquaient-elles? De ses tresses? Des gris-gris qu'il portait attachés à ses bras et autour de son cou? De cet anneau à son oreille?" (Ségou1, 69.) Une telle façon de se vêtir les classe de facto parmi les païens, objet du plus grand mépris à Tombouctou. Cependant, Tiékoro et son frère ne tardent pas à comprendre que l'exclusion dont ils sont victimes ne se justifie pas simplement par leur "paganisme." Car si Siga refuse de s'intégrer dans la société musulmane de Tombouctou, tel n'est pas le cas de son frère qui de jour en jour, gravit les échelons du savoir: « Lui qui était presque un objet de risée était devenu un des plus brillants étudiants en linguistique arabe et en théologie" (Ségou1, 116). Si à Tombouctou le fait d'être païen condamne à la marginalisation, Tiékoro, se rendra compte après Siga que l'avancée dans la voie islamique ne garantit pas pour autant l'entrée dans ce cercle restreint. La religion sert de prétexte pour créer une sorte de race des lettrés. En d'autres termes, dans certaines familles comme celle d'El-Hadji Baba Abou, la noblesse équivaut à descendre d'une lignée de savants dans la science islamique. De ce fait, les Négro-Africains, même quand ils se convertissent à l'islam, sont automatiquement considérés comme appartenant à une classe

inférieure, moins prestigieuse. La vérité c'est que les sociétés arabes de Tombouctou et de Fez n'offrent aucune chance à des Noirs comme Siga et Tiékoro de s'élever dans la hiérarchie sociale. Car la place ne se conquiert pas, elle s'acquiert à la naissance:

[A Fez] Siga avait découvert la notion de race encore imprécise à Tombouctou. Parce qu'il était noir, il était automatiquement méprisé, assimilé aux contingents d'esclaves grâce auxquels un siècle plus tôt, le sultan Mulaye Ismail avait tenu à merci Arabes, Berbères, Turcs, Chrétiens (Ségou1, 252).

Comme en témoignent les questions farfelues qu'Aysha pose à Tiékoro au sujet de la société Bambara (Ségou 1, 126), la conception que les Arabes se font des Négro-africains est fondée sur des demi-vérités qui contribuent à faciliter l'existence d'une hiérarchie sociale. Par conséquent dans la mentalité des Arabes, l'histoire semble offrir une sorte d'arrêt sur image où la couleur noire symbolisera toujours la servitude.

"Chat échaudé craint l'eau froide" dit l'adage. Au bord de la Méditerranée, Siga imagine qu'au-delà de la mer, se trouve d'autres peuples à peau blanche qui haïssent les Noirs. En effet, en Angleterre, Eucaristus découvre d'autres dimensions du racisme. D'abord, l'ignorance peut amener l'individu à imaginer le monde dans des limites très restreintes. C'est ainsi que les Anglais qui appellent l'Afrique « The Dark Continent » « touchaient [la peau d'Eucaristus] pour voir si elle n'était pas enduite de peinture" (Ségou2, 218). Cette opposition binaire entre le blanc et le noir se manifeste aussi dans la conception que les Blancs se font

de la féminité. La mulâtresse Anne Pépin est décrite par un officier blanc comme "[quelqu'un qui] mariait la subtile distinction de l'Europe à la sensualité de l'Afrique" (Ségou1, 134.) Cette approche montre que les Blancs ne peuvent pas voir en une personne de race noire, autre chose qu'un corps, un objet. N'est-ce pas là la raison qui fait que les colons ne sont pas autorisés à rentrer en Europe avec leurs "femmes" noires. A ces stéréotypes physiques, s'ajoutent des clichés sur la moralité des Noirs.

Anady fendait du bois, tandis que M. Grandidier et quelques copains, le visage suant, buvant de l'absinthe tout en apportant d'infinies variations à leur unique sujet de conversation: la stupidité et l'incurie des nègres... (Ségou3, 561.)

Dans ce passage, l'auteur ironise en retournant l'accusation des Grandidier contre eux. Le fait qu'ils reviennent toujours sur le même sujet est un signe de leur manque d'imagination, de perspicacité. Il en résulte une tendance à la généralisation.

Mais le point culminant du racisme, Eucaristus le découvre dans une rue de Londres où au milieu d'une chaussée quelqu'un lui crie: "Hé, négro! Tu veux retourner en enfer d'où tu sors?" (Ségou2, 224). Cette question qui peut paraître insignifiante est pourtant une expression de ce que d'aucuns considèrent comme étant un des socles les plus anciens et les plus solides du racisme à l'égard des Noirs. Car certains défenseurs de la suprématie blanche tirent leur argument de la Bible. Selon eux la Genèse nous apprend que Dieu avait maudit Ham, le fils de Noah. Par conséquent, les Noirs, descendants de Ham, sont condamnés à la

servitude (McCann, xxix.) Cette considération du Noir comme être satanique est peut-être la raison pour laquelle Lady Jane s'est arrangée pour coucher avec Eucaristus, venu à Londres pour se préparer à la prêtrise, avant de lui envoyer une note le comparant à l'acrobate de Haymar. C'est là une façon de lui dire que c'est trop prétentieux pour un nègre de se destiner à la prêtrise. Ce mépris fondé sur la religion se reflète dans la discrimination dont les Noirs font l'objet à l'église où "On [les] parquait à l'arrière des chapelles à fin que leur odeur n'incommode ni curés ni fidèles" (Ségou1, 296). On peut dire donc que dans Ségou le mépris des Blancs à l'égard des Noirs est fondé aussi bien sur des mythes et des clichés que sur la théologie. Cependant ce sentiment de rejet fondé sur la race n'est pas unilatéral.

Le roman débute avec une sorte de vacarme créé par l'arrivée d'un Blanc sur le fleuve Djoliba. Les Ségoukaws qui pour la première fois découvrent un homme de cette couleur l'assimilent à un albinos, un esprit malfaité. Il faut noter que dans ce roman l'assimilation de la couleur d'autrui au mal se retrouve des deux côtés. Alors qu'Aysha appelle Tiékoro "sale nègre", ce dernier constate qu'à Ségou on aurait du mal à accepter Aysha parce qu'on la considérerait comme albinos. De la même manière, les Anglaises, pour Eucaristus, ressemblaient à des monstres: "ces teints de blanc-manger, ces cheveux pareils à des algues, ces yeux qui rappelaient à ceux des prédateurs la nuit quand l'obscurité les élargit" (Ségou2, 224.) Le choix des animaux comme symboles de la race mérite qu'on s'y arrête un instant. Alors que le Blanc représente le Noir par un kangourou, donc un bouffon qui fait rire, le Noir de son côté assimile le Blanc à

un prédateur prêt à dévorer sa victime. C'est sans doute pour cette raison que Samuel ne comprend pas qu'une femme noire puisse aimer un Blanc. Mais dans Ségou ce sont sans doute les musulmans qui haïssent le plus les Blancs. Cheikh Al-Bekkay considère les Français comme des être "sans âmes", "des fils d'incirconcis" (Ségou III, 522-23) Ces deux qualificatifs renvoient aussi bien à la tradition africaine qu'à l'islam. Étant donné que la circoncision est l'étape qui consacre le passage de l'enfant au statut d'adulte, le Cheikh voit en ces Français des impurs et des efféminés. Donc dans Ségou les relations entre races sont marquées par le mépris de part et d'autre.

Si le racisme peut s'expliquer par la distance géographique et la très grande différence culturelle qui font que ces entités sont étrangères les unes aux autres, devrait-on alors s'attendre à ce que les ethnies, qui elles, vivent dans une même aire géographique connaissent l'harmonie et la cordialité? Cette œuvre est axée sur le drame que vit la famille Traoré. Dès le premier chapitre du roman, un climat de terreur se dégage de la description des rapports entre les ethnies. Le royaume bambara de Ségou est décrit comme un géant, un monstre "dont le nom seul faisait trembler Somonos, Bozos, Dogons, Touaregs, Peuls, Sarakolés [...] La guerre était le nerf de sa puissance et de sa gloire" (Ségou1, 15.) D'emblée nous sommes en présence d'une diversité culturelle représentée par la pluralité des ethnies. Mais cette diversité ne semble pas pour autant favoriser la polyphonie. Au contraire, c'est l'exclusion qui caractérise le début du roman. Alors que Sira, la concubine peule de Dousika est en travail, Niéli demande: "L'étrangère a-t-elle accouché?" (Ségou, 22). En effet, rien ne semble justifier sa

présence dans cette concession. Les Bambaras et les Peuls vivent dans deux mondes tout à fait opposés. Ces deux ethnies se perçoivent comme des antagonistes sur plusieurs plans. D'abord les Peuls sont éleveurs. Cela signifie qu'ils mènent une vie nomade, se déplaçant incessamment avec leurs troupeaux à la recherche de pâturages. Les Bambaras par contre sont des sédentaires pratiquant plusieurs métiers dont l'agriculture. Dès lors, les Bambaras considèrent les Peuls comme des êtres primitifs, condamnés à errer dans la brousse: "nous les méprisons parce qu'ils ne cultivaient pas et ne bâtissaient" affirme Nya (Ségou1, 174.) Le surnom qu'ils donnent aux Peuls est "singes rouges." Si avec le racisme on note une tendance à la négation de la beauté chez l'autre, ce n'est pas tout à fait le cas avec l'ethnocentrisme. Tout au long du roman, les Peuls se particularisent par leur beauté. A la fin du rituel de retraite de Sira, Dousika voit la femme et son enfant : "A la vue de [...] sa peau claire et brillante de Peule, une bouffée de désir envahit [Dousika]" (Ségou1, 54. Certes dans cette œuvre la femme a tendance à être réduite à un simple objet sexuel. Par conséquent susciter le désir de l'homme ne confère pas forcément à la femme une vraie personnalité auprès de celui-ci. Pourtant, Sira, tout esclave et concubine qu'elle est, a quelque peu bouleversé la hiérarchie dans la concession car "Il était évident que [Dousika] la préférait à ses compagnes légitimes, à celles qui partageaient sa langue et ses dieux" (Ségou1, 20.) Donc en surnommant les Peuls "singes rouges", les Bambaras n'expriment pas un réel complexe de supériorité à l'égard de leurs rivaux. Tout laisse croire le contraire.

Cette expression n'est-elle pas plutôt une façon de masquer une certaine envie devant la beauté de l'autre?

L'opposition binaire caractérise aussi les relations entre les Bozos et les autres peuples. Les Bozos sont des pêcheurs, donc ils vivent souvent sur l'eau. De ce fait, c'est la terre, symbole de la civilisation, qui est opposée à l'eau avec ses mystères et ses incertitudes. C'est probablement la raison pour laquelle en Afrique de l'Ouest, certains peuples considèrent les pêcheurs comme appartenant à une caste inférieure.

Comme le racisme des Arabes, l'ethnocentrisme des Bambaras semble être né de la domination qu'ils ont pendant longtemps exercé sur les autres ethnies. Malgré toute l'hostilité qui depuis longtemps existe entre les deux communautés, l'idée que les Peuls se font des Bambaras est étroitement liée à l'islam. Est-ce une volonté de l'auteur d'insister sur l'impact social de cette religion? En tout cas à Hamdallaye, Mohamed subit les railleries de ses condisciples: "Traoré de Ségou. C'est un Bambara mangeur de chien et de viandes impures, buveur et fornicateur" (Ségou2, 124.) Donc les Peuls islamisés se sont trouvés une nouvelle identité. Cela ne fait que les éloigner davantage des Bambaras. En plus de l'image de brigands qui razzient le bétail, les Bambaras sont considérés comme des impies. A Djenné, ville habitée en majorité par les Marocains, les Peuls et les Songhaïs, Tiékoro fait l'expérience de l'ethnocentrisme contre les Bambaras. Peu de crédit est accordé à son savoir parce que l'étiquette de "fétichiste" attribuée à son ethnie le suit partout. Ainsi donc, des préjugés individuels, on passe à l'ethnocentrisme institutionnalisé.

Ce mépris entre groupes ethniques se constate aussi entre les Mulâtres, les Africains autochtones et les descendants d'esclaves. De ces trois groupes, les mulâtres ont la position la plus délicate. A mi-chemin entre deux races, ils ont du mal à se situer. Certaines de leurs attitudes ne sont que le résultat de ce profond déchirement. Jorge de Cunha dont le père est un esclavagiste blanc "haïssait ses frères noirs qui lui rappelaient que sa mère était une esclave et lui-même à moitié un nègre" (Ségou1, 290.)

Les Noirs sont pour ce métis une sorte de miroir qui lui renvoie l'image de ce qui l'a empêché d'être comme les maîtres. Quand il dénonce Naba, Jorge non seulement cherche à s'intégrer dans l'univers des Blancs, mais aussi il essaie d'éliminer physiquement ce miroir. Contrairement à Jorge, Filisberta se range du côté de la négritude. Sa haine est plutôt dirigée vers son père: "Tu vois, mon père est un fumier de Blanc, Portugais, Anglais, Hollandais, je ne l'ai jamais su" (Ségou2, 204.) Mais dans les deux cas, l'individu est confronté au sentiment qu'une partie de lui-même est vile et gênante. Dans cette honte qu'il a de sa personne, il lui faut un bouc émissaire sur qui déverser sa haine.

La couleur de la peau n'est pas la seule cause de ces conflits entre Africains autochtones et les autres Noirs. Car le retour en Afrique ne signifie pas pour les anciens esclaves un oubli total de la culture reçue en Amérique. Ainsi, les Agoudas, bien qu'étant noirs, sont culturellement plus proches des Blancs avec qui ils partagent la religion. C'est pourquoi l'accoutrement de Malobali est jugé scandaleux par les chrétiens. La vision que les Métis et les descendants d'esclaves ont des cultures africaines est identique à celle des autres Blancs.

Les Agoudas comme les Métis méprisent les Africains qu'ils considèrent comme des barbares.

[Andrew] était un mulâtre taciturne qui éprouvait le plus profond mépris pour les mœurs africaines. Pour lui, cette incessante querelle entre Fantis et Ashantis, peuple de même origine akan, semblait bien l'illustration de la barbarie de ceux qui l'entouraient, et il se demandait ce que les Anglais attendaient pour détrôner tous ces souverains, ridicules sous leurs parasols rouges, et affublés de bijoux hideux, représentant les animaux les plus effroyables (Ségou3, 301).

Cette citation illustre comment fonctionne le prétexte pour le racisme. Apparemment, cet homme d'origine africaine est déçu de voir ses frères s'entre-déchirer. On est presque tenté de sympathiser avec lui sur ce point. Cependant, son jugement esthétique montre qu'il est aveuglé par la haine. Le caractère subjectif de son argument est le reflet d'une attitude totalitaire.

Dans une société hiérarchisée comme c'est le cas en Afrique, les métis et les descendants d'esclaves ne se font pas accepter facilement. Les Africains ne voient en ces gens qu'une race subalterne. Si les Africains reconnaissent que les Blancs ont une culture aussi "étrange" soit-elle, ils méprisent les Agoudas pour «leur manque de culture». L'ethnocentrisme des Africains à l'égard des métis et des Agoudas est une déconstruction de la conception que ces derniers ont de la civilisation. Autrement dit les mulâtres et les descendants d'esclaves ont une vision européo-centriste de la culture. De ce fait, plus ils haïssent les cultures africaines, plus ils se sentent civilisés.

Le métissage racial et/ou culturel est perçu par les autochtones comme un symbole de servitude et non de gloire. C'est ce que reflète l'idée de Malobali qui s'estime ignoré « Parce qu'un vaisseau négrier ne l'avait pas emporté vers une terre de servitude pour l'introduire dans une douteuse intimité avec les Blancs » (Ségou2, 17.)

Dans cette sorte de jungle raciale et ethnique, ceux qui tentent de franchir les barrières se heurtent souvent à un rejet systématique. Pour gérer cette frustration, certains passent par la femme. La plupart des mariages ou des liaisons amoureuses dans ce roman semblent découler du désir de violer les barrières sociales.

Ainsi Siga qui est l'objet du mépris de la part des musulmans de Tombouctou se venge sur la société en couchant avec «des Mauresques et des femmes touaregs [...] en l'absence de leurs jaloux maris » (Ségou1, 166.) Mais la meilleure illustration de ce lien entre la sexualité et l'ethnocentrisme ou le racisme nous est donnée par la rencontre entre Eucaristus et Lady Jane. Après avoir fait l'amour à cette Anglaise à la peau blanche, plutôt que d'avoir des remords, cet étudiant en théologie jubile. Car il croit avoir conquis le monde Blanc qui jusque-là lui était fermé.

En somme nous pouvons retenir que dans Ségou les rapports entre races sont marqués par le mépris mutuel. La couleur de la peau est comme un instrument de mesure par lequel on apprécie la valeur de l'individu. L'hostilité des Blancs à l'égard des Noirs est fondée aussi bien sur des mythes, des

préjugés que sur la théologie. Cependant autant que la couleur de la peau, l'appartenance ethnique est aussi cause de mépris. Les différents groupes ethniques qui ont tous en commun la couleur noire n'en sont pas moins hostiles les uns à l'égard des autres. Si au début les ethnies se sont opposées sur la base de leurs modes de vie(éleveurs/agriculteurs par exemple), la religion a par la suite constitué un élément majeur dans le discours ethnocentrique. Cependant, dans ces conflits la religion apparaît plus comme un prétexte que comme une cause.

Chapitre II

Analyse des mécanismes de l'influence culturelle

Le post-colonialisme, qui apparut dans les années quatre-vingt, est une approche littéraire qui s'intéresse à l'analyse des conflits entre cultures. Même si les théoriciens de ce courant de pensée diffèrent dans leurs approches, ils ont comme dénominateur commun le souci de mettre en relief le conflit qui a lieu quand une culture cherche à en dominer une autre (Bressler 266.) Ségou met en scène le négro-africain à la rencontre de l'islam, de l'occident et du christianisme. En plus des dimensions politiques et économiques de cette rencontre, c'est surtout la question de l'identité culturelle qui constitue pour l'Africain la plus grande équation à résoudre. La complexité du problème réside dans le fait que l'invasion de l'islam, du christianisme et de l'occident ne suit pas le schéma classique des conflits inter-ethniques auxquels les Africains étaient habitués. Désormais, la domination politique s'accompagne d'une tentative de la part du vainqueur d'imposer au perdant une toute nouvelle vision du monde, qui, en général, implique l'effondrement de tout un univers socioculturel. Dans ce chapitre nous allons analyser les mécanismes culturels par lesquels l'islam, le christianisme et l'occident pénètrent les sociétés africaines. Pour ce faire, nous allons identifier quelques éléments qui servent de canaux de diffusion de la culture.

Selon le théoricien marxiste Louis Althusser, la domination de la bourgeoisie sur le prolétariat passe par un processus qu'il nomme «l'interpellation. » Autrement dit, "The people's worldview is craftily shaped by a complex network

of messages sent to them through the elements contained in the superstructure including the arts.” (Bressler, 217.) Bien que dans le contexte de Ségou, on ne puisse pas envisager l’islam, le christianisme et l’occident comme éléments de la superstructure, il n’en demeure pas moins vrai que la façon dont ces forces parviennent à s’imposer à l’Africain rappelle l’interpellation althussérienne. Dans ce roman, quatre éléments majeurs constituent les canaux par lesquels l’Africain est attiré vers les cultures étrangères : le mysticisme, l’écriture, le langage et l’accoutrement.

Le cheminement que l’islam emprunte pour s’introduire dans la société bambara de Ségou est une combinaison « religio-économique » que nous sommes tenté de nommer mysticisme capitaliste. Avec ses amulettes et ses consultations mystiques, le marabout musulman s’impose à la société animiste en empruntant la couverture du féticheur. En effet, le magicien (ou féticheur) occupe une place prééminente dans la société négro-africaine. Il est le détenteur de la connaissance de l’invisible. Intermédiaire entre le monde des ancêtres et celui des vivants, c’est l’homme à qui l’on a recours quand on a besoin d’illumination, de protection et de puissance mystiques. L’importance du féticheur chez les Africains se manifeste à travers le rôle que Koumaré joue auprès de Dousika : « Koumaré était le forgeron-féticheur, grand prêtre du Komono qui, depuis des années, interprétait pour Dousika les signes de l’invisible et du visible et tentait de prévenir tous les événements défavorables » (Ségou1, 23.) Ce rôle et cette place prépondérants, le marabout et le Cheikh vont petit à petit le chiper au magicien. Dans le premier chapitre de Ségou I, à l’arrivée d’un Blanc qui

suscite la curiosité et l'inquiétude dans la cour du roi, ce sont à la fois les buguridala (géomanciens) et les mori (marabouts musulmans) qui sont consultés. Tout au long du roman, le savoir mystique de l'islam va côtoyer et parfois même supplanter les fétiches. Les savants musulmans sont d'autant plus influents qu'ils jouissent d'une aura toute particulière auprès des souverains. Mori Zoumana, « un des plus puissants devins de Ségou [qui] avait aussi appris la magie des Arabes » (Ségou1, 39) est un conseiller très écouté du Mansa Monzon Diarra. Même si le narrateur ne nous dit pas comment Mori Zoumana a appris cette magie, son appartenance à la religion musulmane laisse penser qu'il maîtrise l'écriture arabe. Cette dernière est en tout cas très en vue avec l'omniprésence des amulettes. La meilleure illustration de leur importance est sans doute dans la parure de l'Osei Bonsu :

Ses bras et ses chevilles étaient encerclés d'énormes bracelets d'or finement travaillés et représentant les animaux les plus divers. Des colliers, des pectoraux, également en or, et une profusion d'amulettes musulmanes dans leurs étuis de cuir paraient son cou lisse et droit comme un tronc d'arbre (Ségou 1, 329).

Dans ce passage un jeu de contraste permet de constater combien les amulettes sont précieuses. Les bijoux (bracelets, colliers et pectoraux) de par leur matière (l'or) appartiennent dans un même ensemble et jouent le même rôle (esthétique). A cette beauté de l'or, s'oppose une certaine grossièreté du cuir

dont les amulettes sont couvertes. Pourtant ce sont elles qui sont mises en relief. Leur « profusion » témoigne de leur utilité. En même temps, le fait qu'ils participent au décor (« paraient ») font qu'ils envahissent le domaine de l'agréable. Comme nous le verrons plus loin, cette révolution esthétique alliant le beau et le sacré sera l'une des plus grandes armes des civilisations étrangères dans leur conquête de l'Afrique.

Cet attrait de la « magie » islamique qui a conquis les souverains n'épargnera pas les masses. Le recours aux amulettes du marabout est très répandu parmi les païens. Les mercenaires de l'Asantéhéhé, qui constituent un groupe très hétérogène, portent des « vestes d'étoffe agrémentées de toutes sortes de gris-gris et d'amulettes musulmanes » (Ségou1, 312.) Cette croyance des païens au pouvoir surnaturel de l'écriture, même l'exécution publique de Tiékoro n'a pu l'ébranler chez les soldats du Mansa. Avant de brûler les écrits de Tiékoro, ils « en [déchiraient] des pages qu'ils glissaient dans leurs habits pour servir de gris-gris » (Ségou 2, 166).

Jusque-là, les païens ne perçoivent qu'une sorte de complémentarité entre le mysticisme islamique et les fétiches. Mais l'arrivée d'El Hadji Omar à Ségou marque un grand tournant dans la façon dont les Ségoukaw perçoivent les prodiges accomplis par les musulmans. Le « marabout toucouleur » est accueilli à Ségou comme une sorte de messie, et pour cause. El Hadji Omar jouit d'une réputation de « sauveur » et la fascination qu'il suscite rappelle à bien des égards la vie de Jésus Christ.

Il apparaissait au [peuple de Ségou] comme un magicien qui a réalisé

des prodiges *extraordinaires*. Ne disait-on pas qu'il avait fait revenir l'eau dans un puits à sec? Pleuvoir sur une ville assiégée qui manquait d'eau et ainsi risquait de se rendre? De même, n'avait-il pas guéri des malades, ramené à la vie des mourants par *simple* (c'est nous qui soulignons) imposition des mains et énoncé de quelques paroles? On comparait ces miracles à ceux des forgerons-féticheurs, et les esprits les plus rétifs devaient reconnaître qu'il les surpassait (Ségou2, 148).

En réalité aucun de ces faits ne semble en soit une grande nouveauté pour un peuple africain traditionnel. Mais l' « extraordinaire » découle surtout de la rupture dans la méthode du Cheikh. Pour chercher à y voir clair dans l'avenir de la famille Traoré, Koumaré s'est adonné à une retraite mystique qui a représenté six jours de peine, de peur, de doutes et d'abstinence. En comparant ce rituel du féticheur qui exige tant de sacrifices et la simplicité avec laquelle El hadji Omar et Tiékoro accomplissent leurs prodiges, les Ségoukaw ont été amenés à croire à la suprématie de l'islam sur leur religion. L'on pourrait donc dire que la première victoire de l'islam sur les cultures africaines provient du mysticisme. Les Négro-africains cherchaient les réponses à leurs inquiétudes auprès des ancêtres et des divinités dont les représentants par excellence sont les féticheurs. Mais voici que les marabouts musulmans viennent avec des remèdes qui, apparemment, sont de loin plus efficaces. Le mysticisme constitue ainsi la première arme par laquelle l'islam pénètre les sociétés négro-africaines. Cette forme de prosélytisme consiste à introduire un élément culturel (la religion) chez un peuple en utilisant un langage que ce dernier peu facilement comprendre. Les

talismans et les prodiges ont aisément servi de support à la propagation de l'islam en Afrique Noire parce que ces phénomènes sont présents dans les cultures négro-africaines. On pourrait dès lors dire que l'efficacité de la conquête culturelle dépend en grande partie de la stratégie de communication. Comme canal de pénétration de l'Afrique, le mysticisme a été en quelque sorte l'apanage des musulmans. Cependant d'autres moyens parfois plus sophistiqués ont été utilisés aussi bien par l'islam que par l'église et les colons dans ce que Kamedijo appelle leur « processus de séduction » de l'Afrique (23).

Dans sa théorie de la déconstruction, Derrida reproche à l'Occident d'avoir pendant longtemps considéré l'oralité comme supérieure à l'écriture. Dans Ségou on assiste à un total renversement de ce phénomène que Derrida appelle « le phonocentrisme. » En effet, l'écriture, qui exerce une très grande fascination sur l'Africain, est le vecteur de grands bouleversements. Chez les Négro-Africains elle est souvent associée au mystère. Quand Nya voit Tiékoro écrire, elle « frissonna » pensant que « son fils était devenu un magicien d'une espèce particulière » (Ségou1, 55). C'est cette même idée de magie que Monzon voit dans l'islam dont les « signes cabalistiques avaient autant d'effet que bien des sacrifices » (Ségou1, 59). Mais s'il se contente d'en être le consommateur passif, d'autres, par contre, ont l'intention d'appriivoiser l'écriture.

Naba reçoit une invitation à la prière de la part d'un musulman de Bahia. Même s'il prend l'homme pour un fou, « Pourtant il aima ce tracé cabalistique et se promit de le reproduire » (Ségou1, 287). Cet esclave qui avait déjà perdu goût à tout sauf à la botanique, semble être sous le coup de foudre de l'écriture arabe.

Tandis que Naba est séduit par la dimension esthétique de l'écriture arabe, Tiékoro par contre, entretient avec celle-ci un rapport beaucoup plus complexe.

Dans Ségou, Tiékoro Traoré est le maillon à partir duquel la chaîne clanique des Dousika, dans sa forme traditionnelle, va se rompre. En entrant dans la mosquée des Somonos, le jeune bambara tombe sur un homme qui est en train d'écrire. Pour mettre en relief le sentiment qu'éprouve Tiékoro, le narrateur montre le contraste entre l'accoutrement de l'homme et l'activité à laquelle il s'adonne. Une comparaison avec l'habillement assez grossier du Mansa (Ségou1, 17) donne un caractère très sophistiqué aux vêtements de l'homme de la mosquée. Mais le narrateur s'empresse d'ajouter que tout cela est pourtant familier à Tiékoro. Ce qu'il y a « d'extraordinaire » dans ce spectacle, c'est plutôt ce que l'homme est entrain de faire : écrire. Il ne serait pas exagérer de dire que ce mot constitue le déclic qui pousse Tiékoro sur les chemins de la recherche d'une nouvelle identité. Car en cherchant la signification de ce mot, le garçon est comme inconsciemment amené à démystifier le signifiant transcendantal autour duquel est structuré son monde : la paternité. Cet homme et El Hadji Ibrahima narguent Tiékoro qui, pour eux, est l'otage de son ethnie bambara qui le condamne à l'ignorance et au paganisme: « Tu es bambara, n'est-ce pas? [...] Alors, ça ne me surprend pas que tu ignores ce qu'écrire veut dire » (Ségou1, 32). L'enfant se rend compte que son rang social élevé (son père est conseiller du roi) cachait une grande défaillance. Ce sentiment de culpabilité fait que dorénavant Tiékoro est déterminé à combler ce vide entre sa dimension sociale et le niveau de sa connaissance, d'où son élan vers l'islam. Il a déjà compris que

« Bientôt, le monde n'appartiendra qu'à ceux qui possèdent l'écriture et la connaissance des livres. Notre peuple, malgré toutes ses qualités sera traité d'ignorant et de frustré » (Ségou2, 106). L'écriture, que ce soit dans les livres ou sur les planchettes, constitue d'un point de vue africain, une très grande révolution dans la transmission du savoir. Dans une société négro-africaine traditionnelle, le savoir se transmet par les contes, les chants, mais aussi et surtout par le rite de l'initiation. L'oralité crée ainsi une certaine immédiateté où le savoir est quelque peu emprisonné dans les limites du temps et de l'espace. Il faut avoir un certain âge pour être initié. Un certain savoir ne peut être détenu que par certaines castes. On ne peut dire des contes que la nuit. Le livre permet de s'évader de cette prison de l'oralité. Avec l'islam et le christianisme, l'initiation à la religion n'est plus restreinte aux adultes et ne nécessite plus la présence permanente du guide. Tiékoro enseigne à ses disciples une façon de se rapprocher de Dieu grâce à l'écriture : « Comme tu l'as recommandé, j'ai écrit le divin nom d'Allah sur le mur en face de ma couche afin qu'il soit à mon réveil la première image qui s'offre à mes yeux » déclare son disciple Alfa Mandé (Ségou2, 110). Dans cette guerre psychologique qui oppose les cultures, l'écriture constitue une arme redoutable. Dans la précédente citation, le matin semble représenter le moment le plus propice à l'apprentissage. Dans les écoles coraniques traditionnelles, le maître réveille les disciples à l'aube pour qu'ils apprennent le coran. D'autre part, le matin symbolise l'âge où l'esprit de l'enfant est une feuille vierge. Toute croyance acquise à ce stade du développement psychologique a toutes les chances de s'incruster pour toujours

dans la perception de l'individu. L'autre force de l'écriture, c'est aussi ce que le phonocentrisme lui reprochait, à savoir qu'elle implique l'absence. En d'autres termes, l'écriture n'est qu'une forme de reproduction de la parole (Bressler 125). De ce fait, le texte écrit établit une communication qui transcende le temps et l'espace. Quoiqu' étant indirecte, cette communication se révèle très efficace dans la dissémination du savoir et partant, dans l'expansion culturelle. De ce fait, le livre prend parfois la forme d'un hameçon auquel le lettré africain échappe difficilement. C'est parce que dans beaucoup de cas, se sentant orphelin du savoir du fait de son entourage social « inculte », le lettré cherche ses interlocuteurs et ses références dans le livre. Ainsi, Mohammed, tout jeune qu'il est, se sent investi de la mission de sauver Ségou de la menace d'El-Hadji Omar. Dans cette situation, il pense que son arme par excellence, c'est sa connaissance des livres :

Il connaissait l'ensemble et le détail de la parole révélée de Dieu.

Il avait repensé et fait siens les commentaires classiques des grands penseurs soufis. Il connaissait par cœur l'œuvre de Bahrâm, Al-Busiri, Al-Magili, Ousman dan Fodio, tandis que son livre de chevet était les Révélations mecquoises de Mouhieddine ibn el-Arabi (Ségou3, 95-96).

C'est sa familiarité avec le coran, les hadith et les écrits des savants musulmans notamment, qui lui donnent le courage de discuter avec « le marabout toucouleur. » Dans ce débat où le recours fétiche de Mohammed est le hadith

d'El-Buhary, les ancêtres bambaras sont évidemment exclus. Leur sagesse, comme le confirme le silence des aînés Koro Mama et Issa Tounkara qui restent médusés, n'est d'aucun secours. Le dialogue entre le Toucouleur, El Hadj Omar et le Bambara, Mohammed, prend la tournure d'un affrontement d'intellectuels dans lequel les juges sont le coran et le livre des sages. L'issue du débat révèle au garçon son manque de maîtrise du jeu auquel il s'est risqué. En témoigne son émerveillement en voyant la bibliothèque d'El-Hadji Omar : « Mohammed parcourait du regard les étagères sur lesquels étaient rangés les volumes. Lui aussi, un jour, il posséderait une collection semblable » (Ségou³, 102). Cette réaction montre que Mohammed attribue sa défaite, non pas à l'ostracisme arrogant d'El-Hadji Omar, mais plutôt au fait que le Cheikh a une bien meilleure maîtrise des livres écrits par les érudits. Le livre prend la forme d'un mirage derrière lequel il continuera à courir le reste de sa vie. En témoigne, son ambition de devenir le biographe d'El Hadj Omar.

Cette foi en l'écriture comme remède au retard des peuples se retrouve aussi chez les jeunes chrétiens africains. Samuel Crowther, un garçon que les Anglais ont sauvé de l'esclavage, est ce qu'on pourrait appeler un fanatique de la colonisation. Cet orphelin de la civilisation, qui est recueilli par des prêtres, est le meilleur exemple de l'Africain dévoué corps et âme au christianisme et à la civilisation occidentale. Son dédain pour les mœurs et coutumes africaines ne fait que s'approfondir quand il découvre le livre de Mungo Park, le Blanc qui défraye la chronique à Ségou au début du roman. En lisant ce livre, Samuel se sent une fois de plus propulsé au-delà de la capacité d'imagination des

Ségoukaw. Leurs réactions irrationnelles face à l'Écossais sont, selon le jeune Samuel : « la preuve du caractère maladif de l'imagination de nos peuples, tout encombré de superstitions » (Ségou2, 209). La confiance que Samuel Crowther éprouve pour le christianisme et l'Occident l'oppose beaucoup à son ami Eucaristus. Une fois en Angleterre, ce dernier se rend compte que l'ignorance qui mène aux attitudes les plus malsaines n'est l'apanage d'aucun peuple. Et qui plus est, Eucaristus est presque convaincu que la « la mission civilisatrice » que l'église et les gouvernements européens clament haut et fort n'est qu'hypocrisie. Pourtant, sa fréquentation de la bibliothèque de William Sancho adoucit énormément sa haine des Blancs. C'est parce que, comme Mohammed et Samuel Sancho, Eucaristus découvre comment les livres court-circuitent l'espace et le temps pour établir une communication, voir une communion entre les gens de tous les lieux et de tous les siècles :

Ces Européens qu'il haïssaient la minute précédente, voilà qu'il se mettait à les admirer éperdument parce qu'ils avaient produit ces objets merveilleux, magiques, qui fixent et organisent la pensée : les livres (Ségou2, 220).

En somme, grâce à son esthétique et sa capacité de transcender les barrières du temps et de l'espace, l'écriture a permis à l'islam, au christianisme et à l'Occident d'accélérer leur invasion de l'Afrique noire.

Cependant l'importance du livre comme canal de diffusion de la culture ne devrait pas nous amener à sous estimer la grande contribution de l'oralité. Rappelons que la première partie du roman, qui s'intitule « La parole qui tombe

de nuit», commence par la méditation de Dousika sur ce chant des griots qui ne cesse de l'intriguer. Ces paroles qui lui sont familières semblent tout d'un coup prendre une nouvelle dimension. Dousika est troublé parce qu'il croit déceler dans ce chant un signe avant-coureur. Dans cette partie de l'œuvre, on peut établir déjà une corrélation entre deux institutions sociales opposées : le griot et le muezzin. Tous deux ont, entre autres rôles, celui d'annoncer des nouvelles. Mais à la différence du griot, la voix du muezzin est porteuse d'un message religieux dont la langue utilisée et le contenu véhiculé peuvent être tout à fait étrangers à l'Africain. Et pourtant ce mystère ajoute du charme à l'appel. Car le nouveau langage introduit par l'islam et l'occident exerce une très grande impression sur les Africains.

Par l'intermédiaire du muezzin, il s'établit ainsi une communication entre le peuple de Ségou et l'islam. Comme avec l'écriture, ce dialogue prend tout d'abord la forme d'une opération de charme. En termes de culte, l'appel du muezzin signale une nette rupture entre l'animisme d'une part et l'islam et le christianisme de l'autre. Les religions africaines se caractérisent par la discrétion dans la pratique religieuse, laquelle discrétion se justifie entre autre par le fait que la communication entre les divinités et les hommes nécessite des sacrifices. Koumaré, le forgeron-féticheur suscite la peur chez les hommes comme chez les animaux.

Voyant [Koumaré] s'embarquer, les derniers pêcheurs
somonos, ramenant leurs poissons, détournaient prudemment
la tête, car, connaissant ce redoutable forgeron-féticheur,

ils savaient que ce qui allait et se passer n'étaient pas du commun des mortels (Ségou1, 57).

C'est justement cette peur que la religion animiste suscite chez la personne « ordinaire » qui rebute Tiékoro et le fait rêver d' « une religion qui parlerait d'amour [...] délivrerait l'homme de la peur [...] de l'invisible [et] même du visible » (Ségou1, 33). Tiékoro est ce que l'on pourrait appeler un étranger chez lui-même. Très tôt, il porte les germes de son divorce d'avec sa société dans laquelle il ne se reconnaît pas. En fait avant même l'écriture, c'est d'abord l'appel du muezzin qui a attiré Tiékoro vers l'islam.

Tout avait commencé un jour où, par curiosité, il était entré dans la mosquée. La veille, il avait entendu résonner l'appel du muezzin et quelque chose d'indicible s'était éveillé en lui.

Il en était convaincu, c'était à lui que cette voix sublime s'adressait (Ségou1, 31).

Une comparaison s'impose entre la voix du muezzin et celle du griot Faraman Kouyaté ou le tabala royal qui, « n'arrêtait pas de résonner » (Ségou2, 322). Alors que le muezzin invite à la prière, le résonnement du tabala est synonyme de danger ou de deuil. C'est peut être la raison pour laquelle même si le garçon ne comprend pas la langue arabe dans laquelle l'appel est fait cela ne l'empêche pas de s'identifier au message du muezzin. En outre, la parole offre au converti un arsenal linguistique qui facilite son assimilation des concepts de la nouvelle religion. Le leitmotiv des musulmans c'est la profession de foi « il n'y a de dieu que Dieu et Mohamet est l'envoyé d'Allah. » Si cette phrase que

Tiégoro aime bien répéter lui donne beaucoup d'assurance devant son père et plus tard devant le roi, c'est parce qu'elle résume de façon brève et très claire le fondement de la religion musulmane.

Cette clarté dans le langage a même une fois suscité chez un animiste radical comme Olubunmi l'envie de se convertir à l'islam : « Les dieux de Ségou et toute la conception de la vie qui s'édifiait autour d'eux étaient trop fragiles parce que trop complexes » (Ségou 3, 77). De ce fait, la parole permet à l'individu d'affirmer son identité. Cela se voit aussi dans les salutations comme dans les nouvelles terminologies qui s'infiltrèrent dans le langage des Négro- africains. Peu après sa conversion, tout enfant qu'il est, Tiégoro commence déjà à démystifier Koumaré qui, jadis, lui inspirait une grande frayeur. Pour montrer au féticheur qu'il est devenu un nouvel homme, Tiégoro « Avec une paisible hauteur [...] le salua : As salaam aleykum » (Ségou1, 63). Il faut noter dans le langage des musulmans africains un très grand nombre de termes qui sont des emprunts directs de l'arabe. Ce phénomène est d'autant plus significatif que jusqu'à présent il soulève des controverses dans les débats sur la « désarabisation » de l'islam. Tandis que les missionnaires chrétiens se sont évertués très tôt à traduire la Bible dans les langues africaines, les musulmans sont souvent accusés de rigidité à cause de leur réticence face à la traduction du coran. Awa, la femme de Mohamed dans son hostilité subtile à l'islam proteste : « Si je pouvais prier dans ma langue, avec des mots à moi, ce serait différent. Mais pourquoi prier en arabe ? » (Ségou 3, 48). Il faut noter que dans Ségou, l'arabe est l'un des éléments majeurs par lesquels les musulmans

s'identifient par rapport aux animistes. C'est comme si d'une certaine façon, cette langue, en permettant aux adeptes de l'islam de surmonter les barrières linguistiques, leur donne une nouvelle identité commune. Par la salutation islamique, Tiékoro affiche son identité à plein jour.

Mais l'importance de la parole va au-delà de la question identitaire. L'arrivée de Cheikh Hamidou Magassa à Ségou illustre la signification du langage dans le prosélytisme. Malgré son rejet catégorique de l'islam, Siga ne peut pourtant s'empêcher de répondre à la salutation musulmane de son hôte par « Wa aleyka salam » non sans s'indigner : « Ces satanées salutations musulmanes s'étaient imposées même aux non-croyants » (Ségou 2, 241). Comme le remarque Siga, ces paroles qui paraissent innocentes ne manquent pas d'avoir un effet sur les animistes. A forces de les entendre, ils finissent par les adopter. Ainsi, inconsciemment, ils absorbent petit à petit la nouvelle religion.

Cette puissance des mots à véhiculer une nouvelle culture est aussi illustrée par le grand enjeu que représente le nom. Pour les musulmans comme pour les chrétiens qui embrassent l'islam, l'adoption d'un nouveau nom est un passage obligé. Pour que Siga se fasse accepter par les musulmans de Tombouctou, il est obligé de se faire appeler Ahmed. Quand Ahmed Ali présente Tiékoro à ses condisciples, son nom bambara suscite déjà la curiosité voire la risée. Aussi, devait-il être soulagé quand le maître, El-Hadji Baba Abou, sans crier garde, lui donne un nouveau prénom : Omar. C'est que l'adoption d'un nouveau nom signal une certaine rupture avec un passé. C'est pourquoi quand Tiékoro

s'entend appeler *Omar* et que son frère devient *Ahmed*, il ne peut retenir ses larmes. Mais Omar, Mohamed et Ahmed, bien qu'ils portent des prénoms arabo-islamiques, gardent toujours leur identité bambara grâce à leur nom de famille, « Traoré. » Ce privilège, beaucoup de nouveaux chrétiens ne le connaîtront pas. Déjà à Gorée, certains esclaves qui sont baptisés forment une nouvelle classe de « privilégiés » parmi les autres captifs. Car ces « enfants de Dieu » qui portent des noms chrétiens ne sont ni jetés à la mer ni vendus par leurs maîtres. Une fois en Amérique, en plus des prénoms chrétiens, les esclaves doivent porter le nom de famille de leur maître. Naba devient Jean-Baptiste da Cunha, tandis que sa compagne yorouba, Ayodélé, est baptisée Ramona. Le nom de l'(ancien) esclave est donc un des plus grands symboles de son aliénation. Comme le dit si bien le révérend Williams « Ces pauvres diables perdaient toute identité en traversant l'Atlantique. Il fallait bien leur en donner une » (Ségou 2, 186). La discussion entre Eucaristus et Emma illustre bien l'importance du nom dans la construction de l'identité. Emma, une descendante des Marrons jamaïcains est très fière de se nommer « Trelawny » qui « est un nom d'hommes et de femmes qui n'ont jamais accepté la servitude » (Ségou2, 215). Eucaristus, qui semble aimer son prénom yoruba, Babatundé, répugne pourtant à reprendre son nom bambara, Traoré. Le nationaliste Afro-Américain Malcom X s'était débarrassé de son nom de famille parce qu'il représentait à ses yeux un résidu de l'esclavage. Eucaristus, par contre, s'accroche à son « da Cunha » comme s'il préférerait perdre le symbole du christianisme que celui de l'esclavage, ce qui constitue une grande ironie

pour cet intellectuel qui est très nationaliste au risque de susciter la haine de son entourage.

Ainsi, à travers le mysticisme, l'écriture et la parole, l'islam, l'Occident et le christianisme s'insinuent de façon parfois très subtile dans l'esprit du Négro-Africain. Mais à côté de ces canaux spirituels, intellectuels et moraux, il y a des éléments plus matériels.

Comme nous l'avons déjà souligné dans le premier chapitre, dans Ségou, l'habillement constitue un enjeu de taille. Dans plusieurs cas, il est le premier signe par lequel l'individu se fait identifier comme membre d'une entité ethnique ou religieuse ou comme appartenant à une classe sociale. De ce fait, le narrateur ne manque jamais l'occasion d'attirer l'attention du lecteur sur l'apparence des personnages, laquelle apparence engendre selon les circonstances, l'émerveillement, l'envie, le respect ou le mépris. Il n'est pas étonnant par conséquent que toutes les composantes de la société y soient sensibles d'une façon ou d'une autre.

Une analyse de l'habillement chez les animistes montre une nette tendance à la nudité. Monzon Diarra expose ses « bras musclés » (Ségou1, 16), tandis que l'Asantéhéné Osei Bonsu « était vêtu d'un kenté [...] qui lui laissait une épaule nue » (Ségou 1, 328.) Si les garçons ne sont pas entièrement nus, ils ont tout au plus un cache-sexe. La norme sociale veut que les filles vierges exhibent leurs seins. Cependant ce qui serait peut-être le plus étonnant pour un non-Africain, c'est la quasi-nudité de certains adultes. A Cape Coast, un ancêtre qui ne porte qu' « un cache-sexe de coton qui dissimulait mal une

énorme hernie » (Ségou1, 339) apparaît à Malobali pour lui sauver la vie. L'aisance avec laquelle le jeune homme lui parle suggère que cet accoutrement n'a rien d'extravagant pour ces Africains animistes. D'ailleurs, c'est pour s'être promené en cache-sexe que Malobali déclenche un grand scandale chez Ramona. Cet accoutrement offense beaucoup les chrétiens comme le révérend Jeninks qui « s'offusquait [...] de la nudité des Noirs païens » (Ségou 2, 186.) La nudité est d'une certaine manière associée à l'ignorance et à la sauvagerie. Ceux qui vont demi-nus, ce sont ceux-là même qui n'ont jamais vu un livre. Aussi s'habiller comme un Blanc est-il vu comme intégration dans le cercle des croyants. Olubunmi remarque que les habitants de Saint-Louis « se [pavanent] dans leurs habits européens en se rendant à l'église. » (Ségou 3, 70.) Mais c'est surtout chez les musulmans que l'habillement constitue un trait distinctif de la religion. A son arrivée à Tombouctou, la première directive que Tiékoro reçoit d'El-Hadj Baba Abou concernant la religion c'est de se faire confectionner des habits. Car selon le maître, Tiékoro était « vêtu comme un païen » (Ségou 1, 77). Même si cette parole semble rude, l'idée que les musulmans se distinguent des autres par l'apparence n'est en rien une nouveauté pour Tiékoro et son frère animiste Siga qui, dès leur entrée à Tombouctou, pouvaient reconnaître les musulmans de par leur habillement et leur coiffure. Une analyse des couleurs révèle une omniprésence du blanc. Cette couleur est très importante en islam car elle serait la préférée du prophète Mohamed qui recommandait aux musulmans de s'en habiller et d'en couvrir leurs morts. Notons que pendant

l'une des étapes du pèlerinage à la Mecque, les musulmans s'habillent en blanc. Dans ce roman, le blanc est souvent contrasté avec des couleurs comme le vert et le bleu. Pour ce qui est de la matière, il faut noter une certaine prédilection pour la soie. Mais la plus grande différence avec le style animiste, c'est l'ampleur des vêtements et la multiplicité des pièces. Cela fait que dans leur mode d'habillement, les musulmans ont tendance à se couvrir tout le corps. S'il y a un tant soit peu de nudité, c'est le crâne qui, en général, est rasé. Cependant, il est souvent caché par un bonnet ou un turban. Mais il faut ajouter que beaucoup de ces vêtements sont importés soit d'Asie ou d'Europe. Il n'en demeure pas moins qu'à Ségou, les nouveaux produits entrant dans l'art vestimentaire sont associés dans la plupart des cas, à l'islam. Car ce sont les commerçants musulmans qui les apportent dans le royaume. Qu'il en soit, les Négro-Africains ne restent pas insensibles aux nouveaux styles d'habillement introduits par l'islam, le christianisme et l'Occident.

A Tombouctou, Tiékoro qui était pourtant habitué à voir des musulmans au palais royal, est très séduit par l'élégance de son maître qui « portait une robe telle que Tiékoro et Siga n'en avaient jamais vu » (Ségou1, 69). Parmi les influences que Tiékoro a reçues d'El-Hadj Baba Abou l'habillement occupe une grande place. Tiékoro ramène avec lui « cet art de vivre » (Ségou 1, 79) qui lui vaut beaucoup de prestige à Ségou. Avant même son discours éloquent, c'est son élégance qui capte l'attention de son entourage. « Tiékoro se leva [pour parler]. Ce qui ajoutait encore à son prestige, c'est la

magnificence avec laquelle il était vêtu » (Ségou 2, 90.) Cette élégance des musulmans ne fait pas qu'impressionner les Ségoukaw. De plus en plus, l'islam va infiltrer la société sous le couvert de la mode. Signe des temps, le roi Da Monzon, pendant une de ses exceptionnelles sorties, est « vêtu fort simplement d'un pantalon bouffant blanc et d'un boubou rouge, car il avait adopté cet habit musulman » (Ségou 1, 195). Dès lors que le souverain affiche ses goûts pour les produits étrangers, il inaugure une nouvelle mode. Avant même l'invasion de l'armée d'El-Hadji Omar, Ségou est déjà économiquement et culturellement envahi par l'islam et l'Occident. Car du palais du Mansa à la chambre du citoyen commun, ces nouvelles civilisations sont présentes à travers divers objets dont la possession donne du prestige. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'objection de Koumaré :

Ségou changeait. A quoi cela tenait-il? A cet afflux de marchands proposant des objets autrefois rares et coûteux, maintenant presque usuels? Robes musulmanes, caftans, bottes, tissus d'Europe, objets d'ameublement marocains, tentures et tapisseries venues de la Mecque.... C'était l'islam qui rongait Ségou comme un mal dont on ne pouvait arrêter le progrès. Ah! Les Peuls n'avaient pas besoin de s'approcher plus près, leur haleine avait déjà tout empuanti (Ségou 1, 303).

Il apparaît donc que dans ce roman, la mode est très déterminante dans la propagation de l'islam et du christianisme. L'appartenance à une religion dicte une certaine manière de se vêtir. En même temps, le croyant, en se distinguant

par un certain « art de vivre », peut finir par influencer son entourage et disséminer parfois subtilement sa foi.

De ce qui précède, il ressort que l'infiltration de l'islam du christianisme et de l'Occident s'est faite de façon très subtile. D'un point de vue purement marxiste, ces cultures étrangères ont envahi le monde Négro-Africain en investissant un certain marché à la fois matériel et spirituel. Le mysticisme « maraboutique » de par sa proximité avec le fétichisme, allait concurrencer puis supplanter le rôle des magiciens. Mais au-delà de cet aspect spirituel, missionnaires chrétiens et musulmans et colons Occidentaux ont occupé l'espace africain en important un langage et des modes de vie qui ne cessent de fasciner le Négro-Africain. Petit à petit, le monde noir devient poreux aux influences. L'Afrique noire faisant dès lors l'objet des plus grandes convoitises à l'image de Ségou, il convient de voir comment ses enfants vont réagir par rapport à leur nouvel état de carrefour culturel.

Chapitre III

La négociation de l'identité culturelle

Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, l'arrivée de l'islam, de l'Occident et du christianisme en Afrique est à la base de bouleversements tous azimuts dans les sociétés négro-africaines. La rencontre entre différents peuples et différentes cultures va engendrer un climat général de tension. L'expansion des nouvelles cultures va épouser différentes formes et s'accompagner d'enjeux multiples. Dans ce contexte de recomposition politique et sociale, les valeurs morales et spirituelles ne sauraient rester intactes. Car à cause des conquêtes de l'islam, du christianisme et de l'Occident, le Négro-Africain va désormais voir ses repères bouger. De ce fait, cette tension que nous avons mentionnée plus haut se ressent aussi bien dans les relations entre des peuples et des territoires que dans la psychologie des individus. Ainsi, aux niveaux individuel et collectif, on assiste à une négociation de l'identité culturelle. Cette expression que nous empruntons à Anne Malena implique trois phénomènes que nous nous proposons d'analyser dans ce chapitre. D'abord, nous parlerons de la crise identitaire chez certains personnages de Ségou. Ensuite, nous nous intéresserons à la résistance culturelle des Négro-africains. Nous terminerons par montrer comment l'islam et l'Occident entraînent les Africains à inventer de nouvelles identités collectives.

L'islam puis la traite négrière et la colonisation européenne ont jeté les bases d'une nouvelle dynamique de brassages culturels au gré des conversions et des migrations. L'écroulement des anciennes frontières raciales, ethniques et religieuses inaugure une ère de métissage sans précédent. L'interpénétration des identités engendre chez certains individus un sentiment d'écartèlement entre des camps parfois irréductiblement opposés. Ils sont amenés à se poser la question: « qui suis-je? » et ils entendent sans cesse des voix cacophoniques se les tirailler. Cette crise identitaire qui caractérise plusieurs personnages de Ségou résulte souvent d'un certain nombre de dichotomies où l'on peut identifier des oppositions binaires telles que monothéisme/polythéisme et religion/ethnie.

Dans Ségou, la traite négrière a une très grande dimension culturelle comme le montre la vie de Naba et d'Ayodélé ainsi que celle de leurs descendants. A Gorée, ces deux esclaves qui sont respectivement bambara et yoruba sont réunis par le fait du commerce triangulaire. Leur première rencontre illustre l'un des plus grands défis auxquels l'esclave doit faire face : la reconstruction de l'identité. Ces deux captifs qui se retrouvent dans cette île pour la même cause, à savoir leur peau noire, n'en sont pas moins très différents. La grande distance qui les sépare apparaît tout d'abord en termes de communication. Naba ressent une très grande sympathie pour Ayodélé. Mais en cherchant à nouer le dialogue avec elle, il se heurte à l'obstacle linguistique. Leur origine commune, l'Afrique de l'Ouest, ne leur permet pas pour autant de parler la même langue. Ainsi, le premier effet de l'esclavage sur la personne, c'est de l'isoler du reste de l'humanité en le privant la possibilité de parler aux autres. Ce

silence est, à notre avis, le premier signe de déshumanisation. C'est la raison pour laquelle l'un des principaux moyens qui étaient utilisés pour prévenir les révoltes d'esclaves c'était d'éviter le regroupement de captifs ayant la même culture. La reconquête de l'identité passe ainsi par le langage. C'est ce qui explique l'entêtement de Naba à faire tomber le mur du silence qui le sépare d'Ayodélé. Leurs noms sont le maximum de mots qu'ils peuvent échanger au début. Et pourtant, c'est là comme un bout du tunnel, une avancée significative vers l'humanité. Le Bambara, qui, on l'imagine, n'avait pas entendu son vrai nom depuis bien longtemps, est très touché par cet événement :

Des larmes vinrent aux yeux de Naba. Ainsi, en dépit de leur condition misérable, par delà tout ce qui les séparait, ils avaient établi un pont. Ils s'étaient nommés, ils avaient pris leur place dans la longue lignée des humains (Ségou1, 147).

Dès lors, Naba et Ayodélé symbolisent l'un pour l'autre le cordon qui les rattache à la communauté des hommes parce que leur rencontre suscite la communication. Et comme le dit Todorov citée par Malena, « To be means to communicate » (Maléna 13). C'est ainsi qu'il faut comprendre le très grand sacrifice de Naba qui se faufile dans un négrier pour suivre Ayodélé au Brésil.

Si la traversée de l'Atlantique effaçait complètement l'Afrique de l'esprit des esclaves, peut-être que leur quête d'une identité serait plus facile. Cependant, la mémoire, qui conserve leur moi africain fait que la rencontre avec le christianisme constitue un choc et donne lieu à des déchirements . Quand Ayodélé se convertit au christianisme, cette religion n'est d'abord pour elle qu'un

simple masque qu'elle utilise pour gagner du prestige comme elle le reconnaît elle-même : « Catholiques, est-ce que nous le sommes jamais? Nous faisons semblant, voilà tout » (Ségou 1, 287). La preuve de ce caractère superficielle de sa foi chrétienne, c'est qu'elle a tenu à donner à ses enfants des noms yorubas, ce qui semble d'autant plus opposé aux préceptes du Christianisme que les esclaves chrétiens s'en offusquent.

La mort de Naba constitue pourtant un grand tournant dans la vie d'Ayodélé. Car après la disparition de cet homme grâce à qui elle pouvait « tenir la vie en échec » (Ségou 1, 148), Ayodélé a besoin de s'inventer une nouvelle identité pour supporter la vie. L'émergence de cette identité nécessite l'enterrement du passé. De ce fait, le christianisme s'offre à Ayodélé comme une voie de salut, un moyen de faire une croix sur l'Afrique. Un peu à la manière d'Emma Bovary, Ayodélé, qui porte désormais le nom de Romana da Cunha, se réfugie dans l'austérité pour échapper au souvenir du mari. « Elle ne voulait plus d'autre époux que Notre Seigneur Jésus-Christ » raconte Modupé (Ségou 2, 19). Après son retour forcé en Afrique, Ramona se singularise dans la communauté catholique de Ouidah par sa ferveur religieuse. Sa nouvelle vie reflète son identité religieuse. Sa maison est décorée avec des symboles du christianisme, et son fils porte le nom d'Eucaristus. Il faut remarquer que de tous les enfants qu'elle a eus avec Naba, celui-ci est le seul dont la présence à Ouidah est mentionnée, et pour cause. Eucaristus, qui au Brésil s'appelait Babatoundé (« Papa est revenu » en yoruba) est le dernier fils de Naba et d'Ayodélé. Aussi, l'éducation qu'elle tente d'inculquer à Eucaristus rappelle-t-elle à plusieurs

égards celle de Samba Diallo dans L'aventure ambiguë. L'enfant est « frappé au *palmatoire* pour un oui ou pour un non, forcé de prier des heures entières, à genou, et à ânonner d'interminables phrases dont il connaissait à peine le sens » (Ségou 2, 18). Eucaristus représente le plus frais souvenir que Romana garde de son mari défunt. Ainsi, la violence qu'elle exerce sur lui pour en faire un bon chrétien peut-être interprétée comme une tentative d'éliminer l'ombre de Naba comme elle essaye de le faire avec Malobali, frère de ce dernier.

En effet, à cause de la ressemblance entre les deux frères, Romana feint de haïr Malobali et cherche même à le détruire. Mais grâce à la médiation des prêtres, elle finit par lui révéler la vérité et l'épouser. Si le père Ulrich s'attendait à ce que cette union « travaille à leur salut à tous les deux » (Ségou 2, 40), il finira par déchanter. Car le mariage avec Malobali exhume en Ramona son identité africaine et polythéiste qu'elle avait pendant si longtemps cherché à tuer. Elle reproche aux Bambaras d'être « ennemis du vrai Dieu » et à Malobali de parler aux enfants de Ségou, « ce repère de fétichisme » (Ségou, 51). Ce mépris vis-à-vis du fétichisme montre que le christianisme de Ramona s'est beaucoup approfondi au fil du temps. Cependant, quand elle tarde à mettre au monde un enfant, elle n'adresse ses prières ni au Seigneur Jésus ni à la Vierge Marie. Elle va plutôt consulter un babalao, c'est-à-dire un féticheur. La dernière parole du babalao, «Olobunmi», qui veut dire en yoruba « Dieu te comblera », est le nom que Ramona donnera plus tard au fils qu'elle aura de Malobali. Mais la crise identitaire que Ramona traverse se manifeste surtout avec l'emprisonnement suivie de la maladie de son nouveau mari. Complètement désorientée, elle

voit sa misère comme une punition des dieux yorubas pour sa conversion au christianisme. Quand elle part à Abomey à la recherche de Malobali, elle voit sur le chemin la statue de Legba et « [son cœur] s'emplit de terreur » (Ségou 2, 72). Le fait que cette chrétienne croit aussi intensément aux « superstitions » africaines témoigne de son écartèlement entre deux fois. Mieux, elle en veut aux Blancs, à qui elle reproche « leurs manières, *leur* religion (c'est nous qui soulignons) qui l'avait séparée de Malobali » (Ségou 2, 72). L'usage de cet adjectif possessif signifie qu'elle se démarque du christianisme et de la culture occidentale. Mais elle n'en reste pas moins tiraillée entre ce qui constitue désormais deux pôles opposés de sa personnalité : le christianisme et les croyances yorubas. Le premier semble symboliser la miséricorde tandis que les divinités africaines sont promptes à sévir. De ce fait, la prière prend la forme d'une cacophonie :

Elle faisait appel à Jésus-Christ, à la Vierge Marie, aux saints du paradis. Mais aussi aux puissants Orisha yorubas que ses parents apaisaient avec de l'huile de palme, de l'igname nouvelle, des fruits et du sang. Lequel avait-elle offensé? Ogun, Shango, Olokun, Oyo, Legba, Obatala, Eshu...? (Ségou 2, 78).

Quand Malobali reprend ses esprits, c'est « aux dieux » que Ramona rend grâce. Le pluriel dans « dieux » par opposition à « vrai Dieu » ne nous permet pas de dire exactement si elle a complètement renoncé au christianisme. Elle meurt en laissant le lecteur dans le doute. Mais le moins qu'on puisse dire, c'est que les noms de ses deux seuls fils dont nous aurons des traces dans la suite de

l'œuvre, à savoir Eucaristus et Olobunmi, suggèrent que Ramona est morte sans avoir pu réconcilier sa foi chrétienne acquise au fil des épreuves de la vie et ses croyances traditionnelles.

La confrontation entre le polythéisme et le monothéisme est aussi à la base du déchirement psychologique que connaîtront les musulmans Tiékoro et Mohammed. Avec l'islam, Tiékoro s'attendait à intégrer une communauté religieuse fondée sur la fraternité entre tous les croyants sans distinction ethnique. Quand il décide d'envoyer son fils, Mohammed, à Hamdallaye, ce dernier proteste : « Est-ce que les Peuls du Macina ne sont pas nos ennemis? ». A cette remarque empreinte de tribalisme de la part de l'enfant, Tiékoro rétorque qu'ils sont plutôt leurs « coreligionnaires et leur frères en Allah, le seul vrai Dieu » (Ségou 2, 106). En plus de cette dimension unificatrice, c'est le désir d'acquérir du prestige dans son royaume qui attire Tiékoro vers l'islam. Dans West Africa and Islam, Peter Clark souligne que : « Islam, for some of those who embraced it, was seen as a highly prestigious religion [...] They (the Muslims) were a modernising force with the skills essential for the efficient administration of expanding, developing states or empires » (Clarke 260). Donc même si la sincérité de Tiékoro vis-à-vis de sa religion est reconnue par son frère ennemi, Tiéfolo, il n'en demeure pas moins vrai que son élan spirituel s'accompagne d'une ambition matérielle. Par sa conversion, il cherche à intégrer ce que Kemedijo appelle l'aristocratie de l'écriture (5).

Cependant, son contact avec le *Dar-el-Islam* lui révèle la complexité des rapports entre l'ethnie et la race d'une part et la religion de l'autre. La

discrimination dont Tiékoro fait l'objet à Tombouctou a été la première cause de sa crise identitaire. Après sa malheureuse expérience avec Ayisha, il se rend compte que, malgré son ample connaissance islamique, son origine bambara ne lui permet pas de s'intégrer à la prestigieuse famille d'El-Hadj Baba Abou. Sa progression fulgurante vers les sommets de la religion monothéiste va connaître un net ralenti. En effet, Tiékoro est amoureux d'Aysha, la fille du Cheikh. Un jour, elle arrange une rencontre secrète avec le Bambara au cours de laquelle elle tente de le séduire. Tiékoro ne comprend pas qu'Aysha lui tend un piège pour l'humilier comme elle a coutume de le faire avec les élèves de son père. Quand il s'approche d'elle pour lui faire l'amour, la fille crie au secours et accuse Tiékoro de tentative de viol. Quand tombe le verdict d'El-Hadj Baba Abou, excluant Tiékoro de l'université de Tombouctou, ce dernier est bien conscient du fait que, beaucoup plus que son crime, c'est son ethnie et sa culture qui sont punies. Pourtant, son sentiment de culpabilité l'emporte sur sa raison et il glisse dans la superstition :

Il revoyait le fil de sa vie et ne comprenait pas pourquoi tout se liguait contre lui. Il était trop croyant pour accepter l'idée d'une vengeance des ancêtres, irrités par sa conversion. Pourtant, cette crainte était là, tapie dans son esprit. L'aurait-il pu qu'il aurait consulté un féticheur capable d'entendre et d'interpréter les volontés des invisibles. Mais il n'en connaissait point à Tombouctou. (Ségou 1, 156).

La détresse et les épreuves de la vie fonctionnent comme un détecteur de l'inconscient. Dès son arrivée à Tombouctou, le novice est soumis à un véritable

traitement de choc pour qu'il assimile les principes islamiques du *tawhid*, ou monothéisme pur. Si l'enseignement qu'il a reçu lui permet de connaître les fondements de sa nouvelle religion, il reste que son héritage culturel fétichiste n'est pas supprimé de son univers psychologique. De ce fait, il est la proie d'un conflit entre l'islam, qui est la religion de sa raison et le fétichisme, qui, étant réprimé, se réfugie dans l'inconscient. En tant que musulman qui a étudié sa religion, Tiékoro sait que la fornication est une faute grave. Pourtant, nulle part, il ne montre un signe de repentir auprès d'Allah. Au contraire, il semble vouloir apaiser ses ancêtres en honorant l'esclave bambara qu'il avait violée. Avec l'usage du style indirect libre, le narrateur nous donne accès à l'état d'esprit de Tiékoro, et nous pouvons constater qu'il s'éloigne de plus en plus de l'islam.

Non, il ne serait jamais docteur en théologie et en linguistique arabe, entouré d'adulation d'une petite cour d'étudiants, s'entretenant par lettres avec ses pairs de Marrakech, de Tunis ou d'Égypte [...] Pourtant, le paradis avait-il plus de saveur? Les dieux qui croyaient le moquaient, lui faisaient en réalité le plus beau présent, un corps de femme (Ségou 1, 157)!

Alors qu'à Ségou il s'illustre par sa proclamation de l'unicité de Dieu, Tiékoro verse dans le polythéisme. Mais son attitude peut être interprétée comme un geste de révolte contre une classe sociale, celle des Maures de Tombouctou, qui prend prétexte de l'islam pour mépriser les Bambaras. C'est dire que cette rebuffade ne signifie pas que Tiékoro a divorcé avec l'islam, loin s'en faut. Dès que Moulaye Abdallah l'informe qu'il est admis à l'université de Djenné, le

monothéisme reprend le dessus chez le Bambara et il se confond en repentir et reconnaissance envers le « Créateur ».

Toutefois, sa vie avec Nadié qui refuse l'islam ne facilite pas une solide et durable implantation d'un islam pur chez Tiékoro. Au début de leur séjour à Djenné, il s'offusque des gris-gris de fétichistes bambaras qu'elle attache sur le corps des enfants. Mais la persistance de Nadié amène Tiékoro à adoucir son refus des fétiches. Même le souvenir de la parole du Prophète : « Celui qui porte une amulette sur son corps est un impie », ne l'empêche pas d'opter pour un syncrétisme religieux, comme l'atteste sa décision de laisser sa fille porter un gri-gri (Ségou 1, 210). Là encore, sa valse entre l'islam et l'animisme peut s'expliquer par la tension ethnique qui règne à Djenné qu'il s'apprête à quitter à cause de la xénophobie contre les Bambaras. C'est comme si, se voyant méprisé et rejeté par ses frères musulmans, Tiékoro cherche refuge dans sa culture et le souvenir de ses ancêtres que représente le fétichisme. Ce sentiment de confusion atteint son point culminant sur le chemin du retour vers Ségou. Les rumeurs sur le jihad d'Amadou Boubou suscitent une paranoïa chez les Bambaras qui interprètent une pluie grisâtre comme le signe de la défaite de leurs dieux. Ce spectacle engendre une crise de foi chez Tiékoro : « Pour la première fois, Tiékoro eu l'impression d'avoir trahi les siens. Ne s'était-il pas épris d'une religion au nom de laquelle on les traquait et on les massacrait? » (Ségou 1, 222). La sympathie à l'égard de son ethnie fait qu'il remet en cause le bien fondé de sa conversion à l'islam.

Néanmoins, une fois à Ségou, sa connaissance de l'écriture et du monde musulman lui vaut d'être tenu en haute estime aussi bien dans sa famille que dans la cour royale. Cette position dont il jouit raffermi son adhésion à l'islam. S'il tolère la coexistence entre sa religion et les fétiches, il n'en demeure pas moins qu'il travaille au triomphe de l'islam dans le royaume. La visite d'El-Hadji Omar est pleine de rebondissements quant à l'identité de Tiékoro. Au moment où le cortège du « marabout toucouleur » approche Ségou, une pluie rouge tombe du ciel et : « [Tiékoro] avait beau s'être détaché des superstitions, il sentait que ce sont les ancêtres qui s'étaient manifestés » (Ségou 2, 152). Ici, contrairement au narrateur qui semble exagérer le niveau de la pureté de la foi de Tiékoro, nous pensons plutôt que la réaction de ce dernier prouve que ses croyances aux pouvoirs des ancêtres n'ont jamais quitté son subconscient. A chaque foi qu'il ressent une hostilité de la part de cette communauté islamique qu'il rêve d'intégrer, ses instincts fétichistes refont surface. Cette valse entre l'islam et le fétichisme caractérise toute sa vie. Son cœur est partagé entre ses ancêtres bambaras qui ont une grande emprise sur son subconscient et l'islam qui est la religion de son cœur. Tiékoro croyait que la visite d'El-Hadji Omar lui ouvrirait pour de bon les portes de cette « aristocratie de l'écriture » à laquelle il avait toujours aspiré. Cependant, le Cheikh, en venant avec un message de *tawhid*, met un bémol aux rêves de son nouveau disciple. Tiékoro, qui n'en peut plus d'être ballotté entre son monde fétichiste et l'islam appelle la mort de tous ses vœux : « Rappelle-moi à toi, ô Dieu! Que je sois enveloppé de sept pièces de vêtements, d'un linceul roulé dans une natte et enterré, couché sur le côté droit.

Pourquoi me refuses-tu cela? » (Ségou 2, p. 154). De ce fait, la mort de Tiékoro est une véritable ironie dramatique. Dans l'opinion générale, il passe pour un martyr qui a accepté de mourir pour sa foi en l'unicité de Dieu. Cependant, ses derniers vœux montrent qu'il a toujours des tendances fétichistes. En effet, il recommande à Siga, son frère qui est un féticheur invétéré : « Oui, épouse Maryem. Pour Adam et Yankadi, laisse la famille décider, mais insiste et prends celle-là. Je partirai en paix si je sais qu'elle est avec toi... » (Ségou 2, 159). Pour comprendre la portée de ce dernier vœu par rapport à l'identité de Tiékoro, il faut comprendre que l'islam interdit formellement le mariage entre une musulmane et un non-musulman. Or rien ne permet de mettre la recommandation de Tiékoro sur le compte de son ignorance de la loi islamique. Cela signifie donc que face à la mort, il se soucie plus de la pérennité de sa descendance et de l'unité de sa famille que du respect des préceptes de l'islam. Il faut en déduire que la témérité de Tiékoro face au roi n'est qu'un acte de suicide. Son calme au seuil de la mort se justifie par le fait qu'il est soulagé d'en finir avec les déceptions et les tiraillements qui jalonnent sa vie.

Son destin ressemble à plusieurs égards à celui de son fils Mohammed. Son statut de métis entre Peule et Bambara et le discours sur la fraternité des musulmans que son père lui tient à l'annonce de son départ pour Hamdallay joueront beaucoup dans la construction de l'identité de Mohammed. Dans son explication de la sémiotique du moi, Malena trouve que : « the human subject is socialized at birth as the embodiment of surrounding discourses » (Malena 7). Cela veut dire qu'étant né à Ségou, Mohammed est le réceptacle d'un certain

nombre de stéréotypes sur les Peuls, ennemis jurés des Bambaras. Dans la famille Traoré, il sert de bouc émissaire à ceux qui en veulent à Tiékoro d'avoir épousé une Peule du Sokoto. Pourtant, la première rencontre entre Mohammed et Cheikou Hamadou Boubou, est pleine de révélations qui vont changer la mentalité du garçon. D'abord, il est très sensible à la simplicité et à la courtoisie du maître qui se propose d'être son père : « Père, Allah fasse que je ne déçoive jamais ton affection » (Ségou 2, 123). Que ce jeune bambara puisse appeler un Peul « Père » signale une nette rupture d'avec le sentiment d'inimitié à l'égard des « bimi » qu'on lui avait inculqué à Ségou. Apparemment, Mohammed est déjà édifié sur la fraternité musulmane dont son père Tiékoro lui parlait. Mais sa plus grande découverte a trait au statut moral dont son père jouit dans le monde musulman. Selon Cheikou Hamadou, « [Tiékoro] fait resplendir le nom d'Allah chez les infidèles de Ségou... Sans son œuvre, ce royaume serait, en vérité, celui des ténèbres » (Ségou, 123). Apprendre que Tiékoro est un pilier de la communauté islamique rend le garçon très fier de celui-ci. Cette démarche du maître est fascinante d'un point de vue pédagogique. Dans un premier temps, il fait en sorte que l'élève le considère comme un père. Mais en identifiant l'image de Tiékoro à la propagation de l'islam, Cheikou Hamadou incruste l'islam dans l'esprit du garçon. Désormais, la religion devient un univers auquel il s'identifie moralement et culturellement. Pour preuve, quand ses condisciples se moquent de lui à cause de son ethnie, sa réplique, qui dénote une profonde conviction, laisse ses adversaires bouche bée : « Un Bambara? Allah connaît-il donc les races? Je suis un musulman, votre frère en Lui » (Ségou 2, 124). Le mythe qui

entoure la mort de son père renforce l'association qu'il fait entre sa terre et sa religion. Terre que sa mère lui avait appris à mépriser, Ségou devient le royaume que le sang martyr de son père a fertilisé. Par conséquent, le nœud entre la religion et la patrie se solidifie, ce qui évite à Mohammed l'écartèlement, du moins pour le moment.

Après ses études, il décide de retourner à Ségou avec comme ambition d' « y faire pousser l'islam, plante vivante qui ne connaît ni hivernage ni saison sèche, dont les racines vont chercher l'eau et tout ce qui est nécessaire à la vie au plus profond des sols » (Ségou 2, 184). Cette métaphore de la botanique symbolise toute la conception spirituelle de Mohammed. D'abord la réconciliation entre les saisons suggère que la religion permet aux croyants de transcender leurs différences. Ensuite, chaque peuple a une richesse à apporter à l'édification d'une communauté islamique viable. Dès lors, on comprend aisément qu'il soit attaché à la paix et à la tolérance. Pourtant la suite des événements met à nu l'idéalisme du jeune homme. Même s'il revient au bercail sans haine, les premières fissures apparaissent tout de suite dans l'édifice de sa doctrine. A son oncle Tiéfolo qui se plaint de l'agonie de Siga, Mohammed rétorque : « Père, seul le mécréant pleure les morts » (Ségou 2, 263). Même s'il fait cette remarque par inadvertance, elle augure un conflit qui pointe à l'horizon. Il lui faut concilier son engagement dans l'islam et le souci de la cohésion familiale. Ce dilemme explique qu'il passe immédiatement d'un extrême à l'autre quand il déclare pour rassurer Tiéfolo : « Le sang, le sang n'est-il pas plus fort que tout? »

(Ségou 2, 264). Ce choix difficile entre l'ethnie et la religion marquera désormais le reste de sa vie.

La menace que les conquêtes d'El-Hadji Omar font peser sur la région exigent une alliance entre Ségou et le Macina. La négociation de cette alliance est le premier moment de profonde crise identitaire pour Mohammed. Amadou Amadou propose à Ségou de briser ses fétiches et d'entrer dans l'allégeance du Macina pour échapper à El-Hadji Omar. Mohammed, qui est membre de la délégation de Ségou, est très bouleversé malgré sa foi islamique. Il commence à voir une dichotomie entre ce que jusque-là, il considérait comme ses deux héritages : l'islam et Ségou. Et dans cette situation, il se range du côté de la patrie : « Pour la première fois, Mohammed se pensait en Bambara et non en musulman » et son cher ami d'enfance, Alfa Guidado devient à ses yeux « un Peul du Macina dont Ségou allait subir la loi » (Ségou 2, 299-301). Dans cette opposition, Alfa incarne l'islam tandis que Mohammed représente le fétichisme. Mais c'est devant le cadavre de Tiéfolo que les deux amis vont se retrouver. A la mort de Tiéfolé, provoquée par le père d'Alfa Guidado, le Peul du Macina n'est pas loin de l'apostasie.

Brusquement, il comprenait qu'il n'y avait point de dieu universel,
que chaque homme a le droit d'adorer qui lui plaît et qu'ôter à un
homme sa foi, pierre angulaire de sa vie, est le condamner à la mort.

Pourquoi Allah valait-il mieux que Faro ou Pemba? (Ségou 2, 311-12).

Cette position post-moderne qui réfute la vérité absolue est une preuve de la crise de foi chez Alfa pour qui la foi était auparavant l'alfa et l'oméga de la vie.

L'ironie est que, dans son rejet à la fois de la vérité absolue symbolisée par le *tawhid* et du prosélytisme par la violence, Alfa est subitement devenu plus radical que son ami. Mohammed a le cœur partagé entre El-Hadj Omar et l'islam d'une part, et Ségou et son fétichisme de l'autre. En effet, Mohammed est convaincu que le Cheikh « semait la mort [...] au nom d'Allah » et que « ce serait un crime que de porter le fer contre lui » (Ségou 2, 324). Malgré son sursaut nationaliste contre le Macina, Mohammed voit la soumission de Ségou à El-Hadj Omar comme un mal nécessaire, une épreuve qui, bien qu'étant douloureuse, a l'avantage de purifier l'islam à Ségou. Mais en même temps, Mohammed ne peut pas rejeter les siens du fait de sa conception de la foi. Pour lui, celle-ci repose sur l'amour qui est l'essence de la création divine. « Ne penses-tu pas que Dieu, qui est d'abord amour, chérit aussi l'infidèle? Qu'exclure un être de l'amour primordial, de l'amour divin, c'est faire preuve d'ignorance capitale? » (Ségou 2, 215), est la justification qu'il donne à Amadou qui s'offusque de la tolérance dont Mohammed fait montre à l'égard du polythéisme.

Pourtant, le lecteur sait que l'attitude de Mohammed face au polythéisme dépasse la simple tolérance. Comme son père, la tension psychologique qu'il traverse ne lui permet pas d'adopter une position bien tranchée entre l'islam qu'il a adopté et le fétichisme de son peuple. Mohammed n'échappe pas à l'essentialisme des Ségoukaw selon qui « Un Bambara ne peut jamais être entièrement acquis à Allah, Faro y veille » (Ségou 2, 110). La meilleure illustration de son écartèlement entre l'islam et le fétichisme, c'est la prière qu'il adresse au dubale pour que celui-ci bénisse et facilite la victoire de l'islam à

Ségou. L'ironie, c'est que la réalisation de ce vœu équivaut à la mort de l'arbre ou du moins de son essence. Dans ce contexte de guerre entre Ségou et l'armée *omarienne* dont le prétexte est la religion, Mohammed est partagé entre deux pôles inconciliables. Il se réclame de toutes ces entités antagonistes qui, à leur tour, attendent de lui un appui consistant pour la victoire. Le seul remède à sa double personnalité serait une propagation pacifique de l'islam dans son royaume. Mais cette paix, ni l'esprit belliqueux des compagnons d'El-Hadj Omar, ni la fierté et la duplicité des Bambaras de Ségou ne pourront lui permettre de la savourer. Mais finalement, devant « l'horreur que lui causait le crime d'Amadou » (Ségou 3, 243) qui a arrêté les yéréwolos, Mohammed dirige la révolte contre son beau-frère. Dans ce soulèvement contre l'occupation toucouleur, le peuple de Ségou voit en Mohammed « le vrai fils de Tiékoro Traoré mort pour sa foi [...], le petit-fils de Nya » (Ségou 2, 243). S'il tient de sa grand-mère le courage et la dignité, il hérite de son père ce caractère insaisissable. Mohammed est-il sorti en tant que guerrier venu défendre sa patrie? Rien ne le laisse croire d'autant plus qu'« il s'avançait, visiblement sans armes, la poitrine offerte, s'agrippant à ses béquilles » (Ségou 2, 244). Incapable de trouver l'équilibre moral et spirituel nécessaire à la réalisation de ses ambitions, Mohammed, comme son père avant lui, s'est tout bonnement suicidé.

Les cas que nous venons d'étudier apportent une lumière sur la complexité de la foi. Il apparaît que l'individu, pour des raisons qui parfois échappent à son contrôle, cherche à se créer une identité, synonyme de divorce avec son « milieu naturel ». Mais cette identité « adoptive », n'échappe pas à l'épreuve des

conflits sociaux. L'individu se voit forcé à faire un choix entre deux composantes de sa vie qui sont parfois irréconciliables. Romana, Tiékoro et Mohammed ont incarné, chacun à un degré différent, la religion monothéiste. Les deux premiers, bien que crédités d'une sincérité dans leur foi, ont cependant adopté le christianisme et l'islam avec un esprit intéressé. Romana voulait combler le vide laissé par son défunt mari, tandis que Tiékoro visait l'acquisition du prestige social. Mohammed, par contre était beaucoup plus sincère dans ses rapports avec l'islam. Mais le dénominateur commun entre les trois, c'est la crise identitaire qui les secoue et qui est due à l'opposition entre monothéisme et polythéisme. Face aux épreuves de la vie, l'héritage culturel, que l'on a pendant longtemps combattu et réprimé, refait surface et s'impose comme membre à part entière du moi profond.

Si ces trois personnages ont connu une crise identitaire pour avoir épousé une religion étrangère, Tiéfolo, Siga, Malobali et Olubunmi par contre vont incarner la résistance culturelle à travers leur rejet de l'islam et du christianisme. Dans cette œuvre qui est caractérisée par une grande mobilité, Tiéfolo se particularise par sa vie très sédentaire. Hormis le temps qu'il passe dans la brousse pour faire de la chasse, sa vie se limite dans sa Ségou natale. Cela fait de lui un homme très enraciné dans les coutumes bambaras. A côté de Koumaré, c'est Tiéfolo qui illustre le mieux les traditions de son ethnie. Presqu' à chaque fois que ce personnage apparaît dans le récit, le narrateur attire notre attention sur son accoutrement qui est très symbolique de sa personnalité : « Les gens [de Djenné] regardant ce jeune homme, monté sur un cheval superbe,

reconnaissait un Bambara à ses balafres, à sa coiffure en petites tresses, à ses bras hérissés de gris-gris » (Ségou 2, 211). Dans un contexte où les influences islamique et occidentale gagnent toutes les sphères de la société, Tiéfolo reste en marge des nouveautés. A travers la langue et l'accoutrement, il manifeste son opposition à l'islam. Dès son premier contact direct avec cette religion, Tiéfolo fait montre d'un refus héroïque de se convertir. Même la menace de mort ne le fait pas céder. Pendant son jugement à Djenné, Tiéfolo entend les salutations musulmanes et « pour montrer qu'il ne reniait rien de son identité, salua à son tour en bambara » (Ségou 2, 215). La pratique culturelle comme forme de résistance apparaît aussi lors de l'arrivée de la délégation du Macina à Ségou. Même si Tiéfolo n'a pas les moyens matériels de repousser les Peuls, il ne manque pas d'affirmer son identité. En voyant l'accoutrement éloquent du fétichiste bambara, Alhadji Guidado « se doutait bien que Tiéfolo ne s'était pas vêtu ainsi par hasard et qu'un tel étalage de gris-gris n'était pas gratuit » (Ségou 2, 309). C'est cet incident qui entraînera sa mort faisant de lui un martyr du fétichisme bambara.

Même si Tiéfolo est exceptionnel de par son radicalisme, son rejet de la nouvelle religion est partagé par d'autres membres du clan. Fils de Dousika Traoré, Siga est pourtant comme une ombre de Tiékoro. Le fait d'être le fils d'une esclave le condamne à être le subalterne de son demi-frère. Cette jalousie que la famille lui inculque va être le fondement de son identité. Car en effet, Siga a toujours tendance à se définir par rapport à Tiékoro qu'il voit comme un adversaire. « Siga et Tiékoro sont les deux souffles contrastés d'un même esprit,

des doubles en vérités. L'un n'a pas d'identité sans l'autre » constate Koumaré (Ségou 1, 62). Cette sorte de rapport dialectique entre les deux frères se confirme lors de leur séjour à Tombouctou. Alors que Tiékoro est admis chez El-Hadj Baba Abou, Siga est renvoyé comme un féticheur indésirable. Cet incident approfondi sa haine contre l'islam. Le racisme dont il est victime dans cette ville arabe le radicalise dans son refus d'adopter la religion musulmane : «Fétichiste il était, fétichiste il entendait demeurer » (Ségou 1, 167). Cependant, parce que son refus est fondé sur la rivalité avec un frère et non sur une conception propre de la réalité fait que Siga demeure inconstant dans son attitude vis-à-vis de l'islam et de la civilisation arabe. Contrairement à Tiéfolo, Siga est prêt à sacrifier son identité culturelle pour la réussite matérielle ou pour une femme. A Fès son dévouement dans le commerce est sans faille jusqu'au jour où il apprend qu'une Arabe est amoureuse de lui. Pour épouser Fatima, Siga « se sentait prêt à aller se vautrer cinq fois par jour à la mosquée d'Abou El-Hasan » (Ségou 1, 261). Cette réaction indique que derrière sa résistance, se cache une admiration voire un complexe d'infériorité à l'égard des musulmans et des Arabes. Une fois de retour à Ségou, il brave la marginalisation des siens en décidant de faire le métier de cordonnier rien que pour assurer une vie descende à sa Marocaine. Bien que cette dernière ne parvienne pas à convertir son mari à l'islam, il « enviait la foi tranquille de ces croyants » (Ségou 2, 248). La preuve de cette envie, c'est qu'il laisse Fatima envoyer les enfants à l'école coranique des Maures comme s'il voulait qu'il rattrape le train de la civilisation qu'il a lui-même raté. Donc sa résistance contre l'islam ne ressemble en rien à celle de Tiéfolo.

Ainsi c'est une ironie dramatique quand Malobali prend Siga comme modèle de résistance culturelle se disant que ce dernier « était [...] revenu de Fès avec sa foi ancestrale intacte » (Ségou 1, 316). Mais c'est déjà là un aperçu de la ressemblance entre les deux du point de vue de leurs attitudes face au prosélytisme des musulmans et des chrétiens. Tout comme Siga, Malobali est le fils d'une captive qui l'a quelque peu abandonné. Le mépris dont il est victime à cause de son sang peul sera exacerbé par le retour de Tiékoro dans la concession des Traoré. Malobali, qui jusque là était l'enfant gâté de Nya, sent subitement l'attention de celle-ci se détourner de lui. De là né son ressentiment à l'égard de Tiékoro et de l'islam qu'il incarne. Par esprit de révolte, Malobali prend le chemin de l'exil. Volontaire au début, celui-ci devient forcé avec la menace des esclavagistes. Cette pérégrination est pour Malobali l'occasion de plusieurs rencontres où son identité bambara et fétichiste est en jeu. Sur la côte atlantique, la conversion au christianisme offre beaucoup d'opportunités aux Négro-africains. Mais malgré la précarité de la vie qu'il a entamée, Malobali a horreur de la conversion.

Se convertir! Renier les dieux de ses pères et à travers eux
toute la civilisation, toute la culture qu'ils avaient élaborée, cela
paraissait à Malobali un crime qui ne pouvait mériter le pardon.

Jamais il ne le commettrait, même sous la torture (Ségou 1, 316).

Pourtant le tournant que prend sa vie après le viol qu'il commet contre Ayaovi l'obligera à réviser son extrémisme. Après avoir échappé de justesse au commerce triangulaire, il se retrouve inconscient sur une plage où il sera recueilli

et sauvé par un prêtre. A cause de la menace que les chasseurs d'esclaves font peser sur la région, Malobali ne veut pas prendre le risque de fausser compagnie aux prêtres. A partir de ce moment, il engage un jeu de cache-cache avec ses bienfaiteurs. Malobali se convertit au christianisme et il est rebaptisé Samuel. A travers la langue française et le christianisme, il est initié à la civilisation occidentale. Malgré son origine noble et sa fierté, on le voit s'amollir au contact des pères Ulrich et Etienne. Il semble perdre de son ardeur et sa faiblesse se transforme en haine contre le Blanc qui l'a sauvé de l'esclavage pour le jeter dans une prison qui « était la plus robuste et la plus subtile puisqu'on en voyait pas les murs » (Ségou 2, 8). Cependant si la rencontre des Bambaras avec les musulmans et les Occidentaux est une bataille de cultures, on peut dire que de tous les Ségoukaw, c'est Malobali qui remporte la plus grande victoire sur l'influence étrangère. Son mariage avec Romana lui offre l'occasion de faire renaître chez d'anciens esclaves la civilisation bambara à partir de ses cendres. Edward Said note que la (ré)invention de l'identité décolonisée s'accompagne toujours d'un « almost magically inspired, quasi-alchemical redevelopment of the native language » (Culture and Imperialism 226-7). En effet, la langue contribue beaucoup à la façon dont Malobali reconstruit la personnalité de Romana et de ses enfants. Comme s'il s'est inspiré de la méthode des prêtres, sa bataille culturelle commence par la récupération du nom. Il appelle Romana *Ayodélé* et exige qu'elle l'appelle *Malobali* et non Samuel. Mais c'est Eucaristus qu'il influence le plus, grâce à ses contes. Quand Malobali parlait, Eucaristus qui n'était encore qu'un bébé à la mort de son père Naba, « croyait entendre les

accents d'une langue qui n'était pas le yoruba » (Ségou 2, 31). Grâce à la langue, Malobali pénètre le subconscient de l'enfant et ressuscite le souvenir du père. Le génie de la langue, c'est aussi de créer un mythe qui permet à l'homme de (se) forger une identité en connectant le passé au futur. Dans ce milieu où la force de l'écriture commence à reléguer l'oralité au second plan, Malobali devient comme un griot dont les paroles permettent de conserver l'histoire du royaume natal. A Eucaristus, qui se demande ce qu'il est, il répond :

Les fils n'appartiennent jamais qu'à leur père. Tu es un Bambara. Un jour, tu viendras à Ségou. Tu n'a jamais vu de ville comme celle-là [...] Ségou est entourée de murailles. C'est comme une femme que tu ne peux posséder que par violence (Ségou 2, 58-59).

Ces paroles laissent des marques indélébiles dans l'esprit d'Eucaristus. En les écoutant, il se démarque de tous les projets d'avenir que sa mère lui bâtissait. Il ne rêve plus d'être prêtre mais plutôt un héros à Ségou. Malgré une mort précoce, Malobali réussira à maintenir le nom de Ségou très vivant dans l'imagination d'Eucaristus et de son fils Samuel dont les crises identitaires ne seront qu'un aspect de la recherche de ce royaume perdu.

Les deux parties que nous avons abordées jusque là dans ce chapitre nous ont permis de mettre en relief l'individu engagé dans un conflit interne, c'est à-dire par rapport à lui-même, ou externe, donc par rapport à une autre entité. Dans les deux cas, nous pouvons affirmer que l'influence culturelle se caractérise par une désintégration. Car soit l'individu cherche ses propres

repères ou bien il est en déphasage avec la communauté ou les deux à la fois. Cependant ce portrait de l'individu solitaire n'est que le symptôme d'un déchirement plus profond, celui de la société. Comme le remarque Aliou :

Ce n'étaient pas seulement les frontières du royaume que les Toucouleurs avaient fait disparaître. C'était ces mille liens invisibles qui font qu'un peuple est un peuple et non pas seulement une addition d'hommes qu'ils avaient déchirés. Et, à présent, autour de quoi se referait l'unité? (Ségou 3, 432).

En voyant leur monde s'effondrer et crouler sous le poids de la domination étrangère, des peuples jadis opposés vont tenter de forger une identité collective qui leur permette de se libérer de leur adversaire commun. Said qui cite Davidson trouve que « the principal teaching of nationalism [is] the need to find the ideological basis for a wider unity than any known before.» (Culture and Imperialism 210). En d'autres termes, quand une nation exerce sa suprématie sur d'autres nations, ces dernières commencent à percevoir leur assujettissement comme dénominateur commun entre elles. En prenant conscience de leur état de dominées, elles tentent d'inventer ou de redécouvrir un nœud qui leur permette de s'unir contre l'ennemi commun et de recouvrer la liberté. Dans Ségou, la race et la religion sont à un certain moment perçues comme des fondements de l'unification des peuples.

Suite à la première bataille qui oppose le royaume bambara de Ségou à l'armée toucouleur d'El-Hadji Omar, Olubunmi se retrouve à Saint-Louis. Son séjour dans cette ville coloniale lui révèle une nouvelle dimension dans les

relations entre les peuples noirs. Car s'étant exilé de sa terre natale à cause des toucouleurs, Olubunmi, dans un premier temps, voit en ceux-ci les ennemis des Bambaras. Or à Saint Louis, il découvre un nouveau monde fait de deux ensembles parallèles : les colonisateurs français et les Négro-africains colonisés. De ce fait, tous les Africains deviennent à ses yeux une même famille.

Oui, face aux Blancs, les Africains étaient tous des frères. Sûrement, dans un temps dont la mémoire avait perdu le souvenir, leurs ancêtres fondateurs appartenaient à la même famille et sortaient du même ventre. Il fallait se ressouvenir de ce temps-là (Ségou 3, 78).

La fraternité africaine telle que la conçoit Olobunmi résulte de la condition de servitude à laquelle l'Europe a soumis le continent noir. Les Africains ne sont pas frères « par essence ». Mais devant cette domination étrangère à laquelle ils sont tous soumis, la fraternité devient une nécessité. Dès lors, il faut chercher un prétexte qui puisse la rendre possible. Sa (ré)invention passe par le souvenir. Autrement dit, les Africains doivent chercher le fondement de leur unité dans un passé mythique. Cette quête d'une unité mythique comme socle d'une nation africaine caractérise le projet de Hollis Lynch et, dans une moindre mesure, celui d'Omar Traoré.

Hollys, un mulâtre antillais, a comme ambition de bâtir une forte nation africaine pour tous les enfants de la diaspora noire. Et étant donné que la viabilité d'une nation requiert que ses membres aient un ciment qui les unissent,

Hollis entrepris d'écrire un livre qui « racontera [la merveilleuse origine de l'homme noir], comment il excita la jalousie des races caucasiennes et comment il fut déchu » (Ségou 3, 278). Avec Hollis donc, ce passé lointain des noirs auquel Olubunmi faisait allusion commence à s'éclairer. Désormais, il s'agit non seulement de rappeler aux Africains les liens historiques qui les unissent, mais aussi de leur faire savoir que la période de servitude qu'ils traversent cache un passé marqué de gloire qu'il faut ressusciter. De ce fait, la doctrine de Hollis est fondée sur un certain racisme qui consiste à voir le monde comme une opposition entre une Afrique noire « source de la pureté originelle » (Ségou 3, 294), et une Europe, patrie des « Caucasiens, créatures sorties tout droit de l'enfer » (Ségou 3, 307). Cette approche caractérisée par ce que Said appelle « nativism » est paralysée par sa nature utopique. Car en voulant réunir tous les Noirs sur la base raciale, Hollis minimise la réalité de l'histoire qui a fait naître tant de différences entre les peuples noirs.

Ainsi, son projet de bâtir une nation africaine se heurte à tous les conflits et les contradictions qui marquent les sociétés africaines. Nationaliste qu'il est, il considère l'école occidentale comme une source d'aliénation que les Africains doivent rejeter. Pourtant, à la grande surprise de Kwamé, Hollis veut rebâtir la nouvelle nation africaine *Eleftheria*, « mot grec qui signifie *liberté* » au lieu de garder *Ajumako*, « Le nom que nous ont légué nos ancêtres » (Ségou 3, 296). Cette question du langage signale un grand vide qui sépare Hollis des autochtones africains. Non seulement ceux-ci le voient comme un mulâtre, simple descendant d'esclave, mais aussi quand il entreprend de haranguer la

foule, « Hollis malmenait tellement les sonorités du fanti que cela donnait lieu à d'épouvantables contrepèteries ou à des sous-entendus licencieux » (Ségou 3, 306-7). L'absence d'une base idéologique fondé sur des références culturelles communes à tous les Noirs paralyse son projet. La manifestation qui a suivi l'arrestation du roi par la police coloniale donne à Hollis sa première occasion de faire appel aux valeurs culturelles pour regrouper les Africains et les pousser à l'action commune. Cependant, le fait que cet intellectuel prenne la défense de Kwamé et des membres de la cour royale et qualifie le sacrifice des jumeaux de « coutumes sacrées » (Ségou 3, 307), ressemble plus à une ironie de la part du narrateur qui veut souligner le caractère ridicule et anachronique de l'idéologie essentialiste de ce pan-africaniste. Hollis est tué par le constable Andrew, un mulâtre originaire des Antilles comme lui. Nous pouvons dire que cette mort symbolise la suprématie des valeurs culturelles sur les valeurs raciales. Ces deux hommes ont beau avoir la même couleur, mais la différence dans leur perceptions respectives du monde ne leur permet pas de se rencontrer.

Et cette leçon, Samuel da Cunha, le grand disciple de Hollis l'apprendra à son dépend. Au cours de son périple qui le mène en Jamaïque à la recherche de ses parents Marrons, il fait l'expérience des querelles fratricides entre les Noirs. Son voyage prend la forme d'un cercle vicieux et seule la mort semble s'offrir à lui comme voie de salut.

C'est ce caractère confus du message d'unicité qui marquera les premiers moments de la campagne du mahdi Omar Traoré. Parti de Tacharant, il entreprend de rallier Ségou pour combattre les Français. En cours de route, les

populations dans leur diversité se rallient avec lui pour former une puissante armée. Apparemment pris au dépourvue par cette grande diversité, Omar lance le slogan « Nous sommes un. Un » pour consolider l'harmonie dans sa troupe. Cependant cette doctrine fondée sur l'adversité entre les Africains et les Français ne tarde pas à montrer ses limites. Car en voulant faire de la race et de la région le fondement de l'unicité des peuples ouest-africains, Omar butte lui aussi sur la réalité des clivages de tout genre. Pis, le niveau auquel certains poussent leur interprétation du message d'unicité est révélateur de son manque de substance :

Des esprit pointilleux allaient plus loin et jetaient les bases d'une autre hérésie. N'était-on pas un, un avec les Blancs eux-même, les Français que l'on entendait combattre? Et du coup, toute les luttes entre Les hommes n'étaient-elles pas fratricides? (Ségou 3, 542).

Même si l'on pourrait mettre l'opposition des autorités de Mopti à la doctrine d'Omar sur le compte de la jalousie et de l'étroitesse d'esprit, il reste que l'objection de Mounirou est tout à fait pertinente. En effet, pour créer une dynamique unitaire entre des peuples qui se sont toujours combattus, on ne peut pas se contenter de brandir l'argument racial. Comme nous le verrons plus tard, contrairement à Hollis, la chance d'Omar et de sa suite aura été de comprendre, à l'instar des Peuls que « L'unité ne peut se fonder que sur une foi commune » (Ségou 3, 538).

Au début du roman, les Peuls sont décrits comme un peuple nomade et vassal des Bambaras de Ségou. La vieille rivalité entre ces deux ethnies prend

une coloration particulière au dix-huitième siècle. Car les Peuls qui étaient jusque là divisés en tribues éparses vont constituer un groupe plus homogène avec l'avènement du chef musulman Amadou Hamadi Boubou. Son projet de « réunir [tous les Peuls] dans un État unique, souverain, qui ne reconnaîtrait d'autre maître qu'Allah » (Ségou 1, 30) est plus qu'attrayant pour ce groupe ethnique. De ce message, on retient deux éléments majeurs. D'abord il y a l'unité. En effet, en Afrique, les Peuls passent souvent pour un peuple nomade. La nécessité de se déplacer constamment avec le bétail à la recherche de meilleurs pâturages fait qu'ils parviennent difficilement à fonder une entité politique et sociale viable. Or, dans le contexte des dix-huitième et dix-neuvième siècles marqués par des luttes féroces exacerbées par l'esclavage, la constitution d'un ensemble politique homogène et solide devenait plus que vitale. Ainsi « the Fulani pastorals who roamed far and wide found in islam a universal religion which knit them together regardless of space and time » (Clark 36). Cette unification transparait avec les correspondances entre Ousmane dan Fodjo de Sokoto et Amadou Hammadi Boubou du Macina. Plus que les vaches, c'est l'islam qui de plus en plus devient l'identité des Peuls dans ce roman. Par ailleurs, cette approche à comme conséquence une nette transformation du mode de vie des Peuls. Du nomadisme, ils passent à une vie sédentaire dont la meilleure illustration est l'établissement de centres comme Djenné et Hamdallay. Mais comme le disait Said, « There is in all nationally defined cultures [...] an aspiration to sovereignty, to sway, and to dominance » (Culture and Imperialism 15). Cette tendance à faire de l'islam un outil pour régler des comptes personnels se

manifeste d'abord par la conquête de Tombouctou. Cette ville, bien qu'étant musulmane, était le symbole de la suprématie des Arabes et des Maures. Mais l'ennemi principal c'est le peuple bambara. L'ethnocentrisme des Peuls à l'égard des Bambaras musulmans témoigne d'un esprit de vengeance. En somme, tous les Peuls n'ont pas adhéré à l'islam par simple conviction. Dans certains cas, ils y voyaient un moyen de renverser les rapports de force qui leur étaient jusque là défavorables.

Cette nouvelle hégémonie des Peuls sera le point de départ d'une redéfinition des relations inter-ethniques. Dans ce climat de guerres religieuses et tribales avec leur cortèges d'alliances et de bouleversements de toute sortes, l'islam finit par s'imposer petit à petit à tous les peuples de la région. Aussi, avec l'arrivée de la colonisation française dans la région, c'est l'islam qui va être l'emblème de la résistance. Dans le désarroi engendré par l'avancée des armées coloniales, les populations se rangent derrière Omar Traoré, porte drapeau de la lutte contre le colonisateur blanc et dont la troupe s'appelle la « lumière d'Allah ».

Trompé par ses propres parents bambaras de Ségou, Omar affronte l'armée française et meurt au combat. Les Français chassent le pouvoir toucouleur de Ségou et rétablissent Mari Diarra au trône. Pourtant, l'islam ne fait que s'affirmer davantage comme le principal lien entre les peuples noirs. Car la main mise des Français sur le royaume bambara donne au règne de Mari Diarra une allure de mascarade. En voyant leur souverain condamné à la tutelle de ses prétendus sauveurs blancs, les Ségoukaw sont tentés par la révolte. A défaut de héros qui puisse inspirer la bravoure, Ségou se remémore Omar Diémogo Traoré, le mahdi

de Tacharant. Il symbolise désormais cette diversité des peuples que la foi islamique a unis et réconciliés au fil des mariages inter-ethniques.

Puisqu'il était le lieu de plusieurs cultures, bambara et peul par son père, toucouleur par sa mère, le mahdi n'avait-il pas puisé dans chacun de ces peuples une part de sa spiritualité (Ségou 3, 584) ?

Nous pouvons en déduire que l'islam donne à ces groupes ethniques l'argument qui leur manquait jusque-là pour réaliser leur unité. Désormais, les frontières tribales pourront être traversées grâce à l'émergence d'un dénominateur commun : la foi religieuse.

Au terme de cette analyse, nous retiendrons que la négociation de l'identité culturelle demeure un enjeu de taille dans ce roman. Avec l'avènement des civilisations islamique, chrétienne et occidentale, les Négro-Africains font face au défi des repères culturelles. Ceux-là qui épousent les nouvelles religions pour une raison ou pour une autre se retrouvent dans une situation conflictuelle. Car les avantages matériels et/ou spirituels que l'on attendait de la conversion sont hypothéqués par la violence que la société où les circonstances exercent sur le nouvel adepte. Ce dernier est appelé à faire un choix entre des pôles adverses qui ne lui laissent beaucoup de marge de manœuvre. La mort devient l'unique porte de sortie.

Cependant même ceux qui choisissent de résister à l'influence culturelle n'en sont pas pour le moins assujetti au dilemme. Tiéfolo, Siga et Malobali se promettent de rester fidèles à leurs fétiches. Pourtant le vent de changement qui

souffle dans leur entourage ne leur permet pas d'opter pour une position très tranchée. Bien que Tiéfolo meurt pour la défense du fétichisme, à l'instar de son cousin et de son neveu, ses derniers jours sont marqués par le désir de trouver un compromis entre une religion qui s'est déjà imposée et une tradition qu'on veut sauvegarder.

Mais l'inexorable avancée de l'islam et de l'Occident signe le début d'une redéfinition des cultures africaines ainsi qu'un nouveau tracé de la carte ethnographique. En devenant un cri de ralliement, l'islam s'offre aux Peuls comme une panacée contre la longue domination bambara. Mais les guerres déclenchées aux noms de l'islam et de la mission civilisatrice des Occidentaux affaiblissent de plus en plus les Africains qui voient l'Europe envahir le continent. Pour faire face à cette domination occidentale, des tentatives d'unification des peuples africains seront initiées. Les idées pan-africanistes d'Olubunmi, de Hollis et d'Omar (dans une moindre mesure) parce qu'elles reposent sur la race et la région, manquent de force motrice. Il va falloir inventer une approche fondée sur des valeurs culturelles et morales communes pour voir les Africains commencer à faire tomber les barrières ethniques qui les divisaient. Et la naissance de cette identité commune, c'est l'islam qui en offre l'occasion.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous retiendrons que Ségou montre l'histoire de l'Afrique comme étant jalonnée de conflits parfois sanglants dont la cause principale est la différence culturelle. Les relations entre Noirs et Blancs sont marquées par le mépris mutuel fondé sur l'histoire, la théologie mais aussi et surtout, sur l'ignorance. De nos jours, le terme racisme fait souvent penser au rejet dont les Noirs font l'objet de la part des personnes de race blanche et d'origine européenne. Pourtant, le premier chapitre de cette étude révèle que même si le contact entre l'Europe et l'Afrique a élevé ce phénomène à un degré peut-être jamais connu auparavant, il reste que l'histoire des relations entre Arabes et Négro- Africains est parsemé de mépris, voire de haine raciale de part et d'autre.

Toutefois, une diagnostic sans complaisance des sociétés négro-africaines laisse voire que la race n'est pas le seul motif de l'opposition entre les peuples. Bien au contraire, les Africains se sont toujours battus entre eux au nom de l'ethnie et de la tribu. C'est dire donc que dans Ségou, la diversité raciale et ethnique a souvent constitué une source de conflit . La prospérité du royaume bambara de Ségou était fondée sur la guerre qui assurait des revenus sous forme de butin.

Mais cette suprématie qui reposait sur la terreur va bientôt être gravement menacée. Car lentement mais sûrement, l'islam et l'Occident vont s'insinuer dans le royaume et bouleverser les repères. Ainsi, les Ségoukaws, à l'image de Tiékoro, vont remettre en cause les valeurs culturelles et morales de leur

ethnies. A partir de ce moment, les Bambaras commencent à chercher leur références, non pas chez leurs ancêtres guerriers et leur féticheurs, mais auprès des marabouts et des commerçants.

Pendant ce temps, les Peuls qui jusque-là était des peuples nomades, vassaux des Bambaras, vont découvrir le secret de la puissance. Celle-ci provient de l'islam qui leur permet de bâtir une nation fondée sur la foi religieuse. Ainsi, dans ce contexte marqué par la volonté de puissance, l'unité culturelle devient une arme redoutable qui permet à Hamadi Boubou de mettre fin à la domination bambara et de fonder une théocratie musulmane.

De ce fait si des personnes comme Tiékoro tournent le dos à leurs traditions et coutumes pour adopter l'islam, c'est qu'entre autres buts, ils espéraient que cette religion libèrent leur peuple de la peur et de la haine. Cependant, les ambitions personnelles, la jalousie et l'esprit de conquête des uns et des autres vont prendre le dessus sur l'amour et la piété. La violence qui en résulte et dont la religion est parfois le prétexte fait que certains (nouveaux) adeptes de l'islam et du christianisme vont connaître des crises identitaires.

Pour les Négro-Africains, tout semble être un bon prétexte pour se haïr et s'entretuer. Devant le péril colonial qui menace tous les peuples noirs, Hollys Lynch et Omar Traoré entreprennent successivement de créer une nation noire pour s'opposer aux Blancs. Le premier échoue du fait de son utopie basée sur une vision trop essentialiste. La simple couleur de la peau ne suffit pas comme fondement de l'unité. Qui plus est, malgré la vieille opposition entre Arabes et peuples négroïdes, il semble que l'Afrique noire n'a pas une idée précise de la

notion de race. Donc toute tentative d'unification des Africains autour de la couleur noire est vouée à l'échec. Le problème de l'Afrique est plutôt culturel et ne peut être résolu que par la découverte d'un solide lien culturel commun. Cela, Omar l'avait compris grâce à la sagesse de Mounirou, même si c'était un peu tard. En fin de compte, le seul gagnant dans cette vague de terreur, c'est le colonisateur français qui a compris que les Négro-Africains ont horreur de l'unité et a appliqué avec succès la règle « diviser pour mieux régner ».

A cause des enjeux économiques, politiques, sociaux et culturels qui marquent le monde du vingtième siècle et où les Noirs sont très souvent laissés-pour-compte, plusieurs programmes et théories, dont l'objectif est de regrouper les Noirs, ont vu le jour. Malgré les réussites enregistrées çà et là par des mouvements comme la *Universal Negro Improvement Association* de Marcus Garvey dans les années vingt et la *Nation of Islam* d'Elijah Mohammed des années cinquante en passant par la Négritude de Senghor et de Césaire, le problème des Noirs en général et des Africains en particulier, reste entier. A notre avis, cette situation est due au fait que les Africains ont souvent cherché à anesthésier le mal plutôt que d'affronter la douleur de la cure. En d'autres termes, après la tragédie de l'esclavage et de la colonisation, on peut comprendre que certains africanistes aient trouvé nécessaire de ressusciter le côté glorieux de l'histoire de l'Afrique. Mais plus que la glorification, ce qu'il faut aux Noirs, c'est l'autocritique. Car la vérité, c'est que le commerce triangulaire n'aurait jamais été possible sans l'étroite collaboration des Africains. Avoir le

courage de reconnaître nos fautes, c'est le meilleur moyen d'éviter que la sombre histoire se répète.

En outre, il faut admettre que si jusque-là l'Afrique n'a pas pu réaliser son unité et entamer le progrès économique et social, c'est qu'elle n'a pas résolu le problème de sa diversité culturelle. Ceux qui sont tentés de faire l'éloge de la diversité devrait mieux réfléchir sur le cas du continent noir. Car en Afrique, la présence d'une multitude de langues, d'ethnies et de religions est une réelle pesanteur. La disparition de cette diversité est la condition *sine qua non* de l'avènement d'une unité salvatrice.

Le mérite de Maryse Condé, c'est d'avoir compris très tôt que les Africains comme tous les autres Noirs de la diaspora ont le devoir d'identifier leurs responsabilités dans leur tragique histoire. Ainsi, elle a choisi de donner à ses frères et sœurs des maux de tête plutôt que des caresses.

Cependant, cette approche littéraire qui consiste à se focaliser sur le côté négatif au détriment des aspect positifs nous semble problématique en soi. Car s'il nous faut admettre la nécessité de restituer l'histoire avec tout ce qu'elle comprend d'épines et de roses, la démarche de Condé nous paraît inappropriée parce que parcellaire et partielle. Il semble que Ségou est né du dégoût que Maryse Condé éprouvait pour l'Afrique (Lewis, 2). Et puisque que pour l'auteur : « three quarters of the writing of a novel, the organization of the narrative, and the sketching of the characters come from our subconscious » (Pfaff, 125), ce roman est comme une lettre de divorce qu'elle adresse au continent africain après y avoir connu tant de désillusions. S'il y a une leçon que l'Afrique doit en

tirer, c'est que seuls ses fils et ses filles pourront la sauver. Car eux seuls peuvent bien la connaître et la comprendre suffisamment pour lui être fidèles. Si pour Condé, il faut connaître l'Afrique pour l'aimer, nous regrettons que des preuves de son ignorance du continent de ses ancêtres aient été si éloquemment données par l'anthropologue Anne Mary Jeay. Dans son article intitulé « Ségou, les murailles de terres, Lecture anthropologique d'un roman d'aventure » Jeay remarque : « Durant cette lecture, j'ai eu à la fois beaucoup de plaisir à l'évocation de lieux et de gens que je connais et que j'aime et beaucoup de rage en constatant les inexactitudes, les bêtises et le pillage éhonté de divers auteurs » (Jeay, 115). En effet, le problème auquel l'on fait face quand on entreprend d'analyser ce roman historique, c'est de savoir où s'arrête l'histoire et où commence la fiction. Car en voulant analyser l'histoire de l'Afrique dans une perspective antillaise, Maryse Condé reconnaît que : « j'ai mis en scène des personnages- et peut-être qu'on peut m'en faire le reproche-, des situations, des rencontres qui ne sont peut-être pas du tout des réactions maliennes ou bambara, et qui sont les miennes » (Notre Librairie, 58). Ainsi en voulant choquer son lecteur, l'auteur a pris le risque de transformer l'histoire d'un peuple en une pure fiction avec tout ce que cela comporte de stéréotypes, d'exagérations et d'errements.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres principales

Condé, Maryse. Ségou :les murailles de terre. 2 vols. Paris : Éditions Robert Laffont, 1984

---. Ségou : la terre en miettes. Paris : Éditions Robert Laffont, 1985

Œuvres secondaires

Abdulati, Hammudah. Islam au cercle de lumière. Riyadh, SA, 1994.

Bitterli, Urs. Cultures in Conflict. Trans. Ritchie Robertson. Stanford: Stanford University Press: 1989.

Bressler, Charles E. Literary Criticism : An Introduction to Theory and Practice. 2nd Ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.

Clark, Peter B. West Africa and Islam. London: Edward Arnold: 1982.

Fanon, Frantz. Peau noire masques blancs. Éditions du Seuil, 1952.

Forbes, H. D. Ethnic Conflict: Commerce, Culture And The Contact Hypothesis. New Haven and London: Yale University Press, 1997.

Froman, Robert. Racism. New York: Dell Publishing Co., Inc. , 1972.

Glissant, Edouard. Caribbean Discourse: Selected Assays. Trans. J. Michael Dash. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1989.

Jacquey, Marie-Clotilde. « **Ségou** est-il un roman malien? Entretien avec Maryse Condé. » Notre Librairie. 84 (1986) : 56-60.

Jeay, Anne-Marie. « **Ségou**, les murailles de terre : Lecture anthropologique d'un roman d'aventure .» Nouvelles du Sud. 4 (1986) : 115-137.

Kamedijo, Cilas. "The curse of writing: genealogical strata of a disillusion: orality,

- Islam-writing, and identities in the state of becoming in Maryse Condé's Segu. " Research in African Literature. 27.4 (1996): 124-144.
- Kand, Sylvia, dir. Discours sur le métissage : identités métisses. Paris : L'Harmattan, Montréal : L'Harmattan Inc. , 1999.
- . Terres, urbanisme et architecture « créoles » en Sierra Leone xviii-xix siècles. Paris , Montréal : L'Harmattan Inc. , 1998.
- Kristeva, Julia. Strangers To Ourselves. Trans. Leon S. Roudiez. New York : MacCann, Donnaræ. White Supremacy in Children's Literature. New York, London: Garland Publishing, Inc. , 1998
- Malena, Anne. The Negotiated Self: The Dynamics of Identity in Francophone Caribbean Narrative. New York: Peter Lang Publishing, Inc. , 1999.
- Perret, Delphine, and Marie-Denise Shelton, eds. Maryse Conde. Spec. issue of Callaloo 18.3 (1995) 535-711.
- Pfaff, Françoise. Conversations with Maryse Condé. Trans. Lincoln : The University of Nebraska Press, 1996.
- Quick, Abdullah-Hakeem. "Islam, Slavery and the African People." 17 July 13, 2000 <<http://www.islam.org/CyberTV/ch20.htm>
- Rajan, Gita and Radhika Mohanram, ed. Postcolonial Discourses and Changing Cultural Contexts: Theory and Criticism. Westport: Greenwood Press: 1995.
- Roboteau, Albert J. Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South. Oxford, New York, Toronto, Melburn: Oxford University Press, Inc. , 1978.

Roof, Maria. "Maryse Conde and Isabel Allende: Family Saga Novels." World Literature Today. 70.3 (1996): 283-289.

Said, Edward W. Culture and Imperialism. New York: Alfred A. Knopf, Inc. , 1993.

Trimingham, J. Spencer. A History of Islam in West Africa. London, Glasgow, New York: Oxford University Press, 1962.